G. W. LEIBNIZ

NEUE ABHANDLUNGEN ÜBER DEN MENSCHLICHEN VERSTAND





C. 1

III. Teil: Die absolute Religion (= Bd. XIV)
Mit einem Anhang: Die Beweise vom Dasein Gottes. 1929. XII, 244 und XI, 189 S. Im Einband der Gesamtausgabe 20.—

Auch dieser Band zeigt sehr deutlich, daß die Neuherausgabe der Werke Hegels kaum in besseren Händen liegen könnte als in denen dieses verdienstvollen Hegelschülers. *Carl Jelke in „Theologisches Literaturblatt"*

David Hume: Untersuchung über die Prinzipien der Moral
Übers., m. Einl. u. Reg. versehen von Carl Winckler. XXXI, 188 S. 6.—, Ganzleinen 7.50

Das Werk, das Hume selbst für das beste seiner Bücher hielt, ist schriftstellerisch von einem ganz ungewöhnlichen Reiz. Eine Reihe feinsinniger Betrachtungen voller Lebens- und Weltkenntnis mit sehr viel Spürsinn für die oft sehr verschlungenen Untergründe des Handelns sichern ihm auch heute noch das Interesse aller derjenigen, die auch nach der psychologischen Seite das ethische Problem angefaßt sehen wollen. Die Übersetzung ist mustergültig, die Einleitung orientiert sehr gut über alles zum Verständnis Notwendige. *Christian Herrmann in „Sozial. Monatshefte"*

Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft
Nach der 1. und 2. Originalausgabe neu herausgeg. von Raymund Schmidt. XVI, 766 S. (dazu S. 38*—59*, S. 454*—468*). 8.—, Ganzleinen 9.—

Diese mit der Kantphilologie aufs allerbeste vertraute Ausgabe ist begrüßenswert, zumal die Unterschiede der 1. und der 2. Auflage sehr deutlich heraustreten und die Benutzung durch Angabe der Seitenzahlen beider Auflagen am Rande für streng wissenschaftliche Zwecke erleichtert wird.
Th. Steinbüchel in „Literar. Ratgeber f. d. Katholiken"

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft
Nach der Handschrift hrsg. und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Gerhard Lehmann. VIII, 83 S. 2.50, Ganzleinen 3.50

Mit dieser auch in philosophischer Hinsicht vortrefflichen Ausgabe ist in dankenswerter Weise eine Unterlassungssünde der neukantischen Richtung gutgemacht. Dabei ist diese Erste Einleitung von nicht zu unterschätzender Bedeutung für den methodischen Ausbau der kritischen Philosophie und für unser Verständnis derselben. *A. Liebert in „Ztschr. f. Ästhetik"*

Systemat. Handlexikon zur Kr. d. r. V.
Von H. Ratke. VIII, 329 Seiten. 8.—, Ganzleinen 9.50

Ein sehr glücklicher Gedanke! Kein gewöhnliches Stellenregister, sondern lauter einzelne Artikel von selbständiger Bearbeitung. Die Art der Bearbeitung richtet sich nach Art und Wichtigkeit des Stichworts. Ein Artikel kann lediglich in ein paar Stellenangaben bestehen, er kann auch fast die Form einer kleinen Abhandlung annehmen. Durch geschickte Anwendung typographischer Mittel ist auf den ersten Blick ermöglicht zu sehen, was wörtlich Beleg aus Kant ist und was der Verfasser selber an Begriffserklärungen, verbindendem Text usw. hinzugetan hat.
E. Hoffmann (Heidelberg) in „Das humanistische Gymnasium"

John Stuart Mill: Die Freiheit
Übertr. u. eingeleitet von Dr. h. c. Else Wentscher. XXX, 163 S. 5.—, Ganzleinen 6.50

Es ist ein großes Verdienst Else Wentschers, diese Schrift in einer schlechthin als meisterhaft zu bezeichnenden Übersetzung zugänglich gemacht zu haben. Die feinsinnige Kennerin der englischen Philosophie hat ihrer Übersetzung eine schöne Einleitung vorangestellt, in welcher sie die Schrift Mills in die Geistesgeschichte eingliedert und einer ethischen und philosophischen Würdigung unterzieht. *„Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft"*

Felix Meiner Verlag in Leipzig

G. W. LEIBNIZ

PHILOSOPHISCHE WERKE

DRITTER BAND

G. W. LEIBNIZ
PHILOSOPHISCHE WERKE

HERAUSGEGEBEN VON

A. BUCHENAU und ERNST CASSIRER

DRITTER BAND



VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

G. W. LEIBNIZ

NEUE ABHANDLUNGEN ÜBER DEN MENSCHLICHEN VERSTAND

NEU ÜBERSETZT, EINGELEITET UND ERLÄUTERT

VON

ERNST CASSIRER

DRITTE AUFLAGE

NEUE, UM NAMEN- UND SACHREGISTER
VERMEHRTE AUSGABE



DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 69
LEIPZIG 1926 / VERLAG VON FELIX MEINER



Printed in Germany

Einleitung.

I.

Leibniz' „Nouveaux Essais sur l'entendement humain" bilden innerhalb des literarischen Ganzen von Leibniz' Werken die Hauptquelle für die Kenntnis seiner Philosophie. An allgemeiner Verbreitung und an geschichtlicher Fortwirkung steht nur die Theodicee diesem Werke gleich: aber während in dieser der philosophische Gedanke überall durch äußere Rücksichten und durch die exoterische Form der Darstellung gebunden bleibt, scheint sich hier zum erstenmal der eigentlich esoterische Gehalt von Leibniz' Lehre frei und umfassend vor uns zu entfalten. Kein Gebiet von Leibniz' allumspannenden geistigen Bestrebungen ist außer acht geblieben; und alle ordnen sich dem einen beherrschenden Gesichtspunkt: der Frage nach dem Ursprung und der Gültigkeit unserer Erkenntnis unter. Wenn irgendwo, so muß es sich hier entscheiden, ob die Leibnizische Philosophie das wesentliche Ziel erreicht hat, das sie selbst sich von ihren ersten Anfängen an gestellt hat, — ob sie zur geschlossenen und vollendeten Einheit des Systems gereift ist.

In der Tat hat man, im Studium der Leibnizischen Philosophie, dem Werke von jeher diese Bedeutung beigemessen. Seit es — fast fünfzig Jahre nach Leibniz' Tode — in der Raspeschen Sammlung zuerst hervortrat[1]), hat es, weit über den Kreis der philosophischen Fachliteratur hinaus, in die allgemeine geistige Bewegung eingegriffen. Kein Geringerer als Lessing hat damals den Plan einer deutschen Übersetzung des Werkes gefaßt, die, wenn sie zustande gekommen wäre, unsere Literatur um ein klassisches Prosawerk bereichert hätte. In der Entwicklung des jungen Herder treten gleichfalls

[1]) Oeúvres philosophiques latines et françaises de feu Mr. Leibniz, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothèque Royale de Hannover et publiéés par R. E. Raspe, Amsterdam u.Leipzig 1765.

die Einwirkungen Leibnizischer Gedanken scharf und bedeutsam heraus. Auch die Philosophie Kants, die in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre an einem ihrer kritischen Wendepunkte angelangt war, wird in der Richtung, die sie fortan nimmt, und in der Form, in welcher sie ihr neues Prinzip ausspricht, durch die „Neuen Versuche über den menschlichen Verstand" entscheidend bestimmt. Zum ersten Male schien hier die scholastische Hülle, mit der die Systematik Wolffs die Leibnizischen Kerngedanken umsponnen hatte, gesprengt und Leibniz selbst schien, freier und umfassender als je zuvor, zu seiner Zeit und seiner Nation zu sprechen. Und dieser Eindruck dauert bis heute fort. Die „Nouveaux Essais" pflegen für weitaus die meisten den Eingang in Leibniz' Gedankenwelt zu bezeichnen, — den Punkt, an dem diese Gedankenwelt sich am nächsten und unmittelbarsten mit den Problemen unserer eigenen philosophischen Gegenwart berührt.

Dennoch ist, im Ganzen von Leibniz' Lehre betrachtet, die systematische Stellung des Werkes eine andere, als sie ihm infolge der besonderen Bedingungen, unter denen Leibniz' Philosophie ihre geschichtliche Wirkung vollzog, gewöhnlich zugeschrieben worden ist. Schon äußerlich stellt sich das Werk als eine Gelegenheitsschrift dar, die rasch entworfen und durchgeführt wurde. „Ich habe diese Bemerkungen" — so berichtet Leibniz selbst — „in verlorenen Stunden aufgesetzt, wenn ich auf der Reise oder in Herrenhausen war, wo mir keine Muße zu andern Untersuchungen blieb, die größere Sorgfalt erfordert hätten." In wenigen Wochen scheint auf diese Weise das Werk trotz seines gewaltigen Umfangs vollendet worden zu sein[1]). Dieser schnelle Abschluß wird

---

[1]) S. den Brief an Coste vom 16. Juni 1707 (Gerh. III, 392): „Das große Verdienst des Herrn Locke und die allgemeine Achtung, die sich sein Werk mit soviel Recht erworben hat, haben mich veranlaßt, einige Wochen darauf zu verwenden, Bemerkungen zu diesem wichtigen Werke zu machen, in der Hoffnung, sie Herrn Locke selbst mitteilen zu können. Sein Tod hat es jedoch verschuldet, daß meine Betrachtungen zurückgehalten worden sind, wenngleich sie zu ihrem Abschluß gelangt sind. Mein Ziel war mehr die Aufklärung der Probleme selbst als die Widerlegung der Meinungen eines andern."

nur dadurch verständlich, daß es sich hier für Leibniz nicht mehr um die Gewinnung neuer philosophischer Einsichten, sondern lediglich um die allseitige Darlegung und Ausbreitung eines bereits gesicherten Besitzes handelte. Der Aufbau seiner Philosophie ist vollzogen: jetzt soll an der Hand von Lockes Werk, das als äußerer Leitfaden willkommen geheißen wird, eine Probe ihrer Anwendung auf die Fülle der Einzelprobleme gegeben werden. Aber diese Anlehnung an die Form und Gliederung der Lockeschen Schrift führt freilich unvermerkt zugleich eine innere Bindung mit sich. Die Ordnung, in der die Probleme sich bei Locke folgen, entspricht seiner Grundanschauung von der Art ihrer sachlichen Abhängigkeit. Mit der Frage nach der Entstehung der Begriffe und Erkenntnisse wird begonnen, um zur Frage nach ihrer Geltung und nach den Grenzen ihrer Anwendung fortzuschreiten. Die psychologische Analyse trägt und stützt das logische System der Grundsätze des Wissens. Für Leibniz indessen gibt diese Abfolge, der er sich unter dem Zwange der fremden Vorlage anbequemte, nicht die innere Disposition seiner Gedanken wieder. Denn ihm bedeutet die genetische Psychologie nicht den Anfang und den Grundstein des Systems, sondern ein abgeleitetes und spätes Problem, das zu seiner Lösung die Prinzipien der Logik, wie der Metaphysik bereits voraussetzt. Insbesondere ist für ihn die Theorie des mathematischen Wissens und seiner Gegenstände von der Frage nach der Entstehung der Sinneswahrnehmung, nach der Regel ihrer zeitlichen Abfolge und ihrer assoziativen Verknüpfung völlig unabhängig: sie stellt ein selbständiges, in sich gegründetes Ganze dar, dessen Wahrheit von jener Seite her weder bewiesen, noch in Zweifel gestellt werden kann. „Die Frage nach dem Ursprung unserer Ideen und unserer Grundsätze“ — so bemerkt er daher schon in einer seiner ersten Studien zu dem Werk Lockes — „gehört nicht zu den Vorfragen der Philosophie, und man muß schon große Fortschritte in dieser gemacht haben, um sie richtig aufzulösen.“[1]) In der Tat setzen schon die ersten Einwände, die Leibniz Locke entgegenhält, setzt sein Gegensatz des Bewußten und Unbewußten,

[1]) Sur l'essai de l'entendement de Monsieur Lock (von Leibniz im März 1696 an Thomas Burnett gesandt) s. Gerh. V, 16.

wie seine Darlegung des Verhältnisses der sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis nichts Geringeres als die gesamte Monadenlehre voraus. Das System der Metaphysik ist für ihn auf den Prinzipien der Logik, der Mathematik, der Dynamik fest gegründet; als die letzte wesentliche Aufgabe bleibt übrig, der Psychologie innerhalb dieses Systems ihre Stelle und ihre sachliche Bedeutung zuzuweisen. Der neue Begriff der Individualität, des Lebens, des Bewußtseins steht bereits hinter den ersten einleitenden Betrachtungen der „Nouveaux Essais" und verleiht ihnen ihren eigentlichen Gehalt: und nur in der Kunst der didaktischen Darstellung und Entwicklung kann es den Anschein gewinnen, als werde in diesen Erörterungen dasjenige als Ziel gesucht, was schon als ihr Anfang feststeht.

Für die sachliche Erläuterung des Werkes ist damit der Weg klar vorgezeichnet. Sie kann in nichts anderem bestehen, als in der Umwandlung der latenten Voraussetzungen des Werkes in deutlich gewußte und bezeichnete. Wo Leibniz sich mit der Andeutung und dem Hinweis begnügt, da muß an Stelle dieses Hinweises die anschauliche und begriffliche Erfüllung treten. Hierfür aber bedarf es keines anderen Leitfadens und keines anderen Kommentars, als desjenigen, den Leibniz selbst in seinen Hauptschriften zur Logik, zur Naturphilosophie, zur Metaphysik gegeben hat. Im Plan unserer Ausgabe folgen daher die „Neuen Versuche" diesen Schriften nach. Den Zusammenhang mit ihnen aufzuweisen und beständig lebendig zu erhalten, ist das Hauptziel, das die folgenden erläuternden Anmerkungen sich stellen. Für alle Fragen, die den inneren Gehalt und den Aufbau des Systems selbst angehen, kann die vollständige Auslegung in Leibniz' eigenen Abhandlungen und Briefen gefordert und aufgezeigt werden. Aber neben dieser immanenten Beziehung, die ihnen in Leibniz' Lehre zukommt, weisen die Probleme der „Nouveaux Essais" auf einen umfassenden geschichtlichen Zusammenhang hin, von dem aus sie erst ihre volle Bestimmtheit empfangen. Diesen Zusammenhang und mit ihm die Hauptzüge der Entwicklung des Begriffs der Apriorität versuchen wir im folgenden im kurzen Umriß darzustellen.

II.

Der Ursprung des Aprioritätsgedankens in der Platonischen Ideenlehre weist sogleich auf jene eigentümliche Doppelheit des Sinnes hin, die ihm seither anhaftet und seine klare und eindeutige Erfassung hemmt. Die Forderung eines schlechthin gewissen, von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängigen „Anfangs" der Erkenntnis wird von der logischen Sphäre in die zeitliche übertragen: was als „Prämisse" aller Erkenntnis selbständige, von nichts anderm ableitbare Gültigkeit besitzt, muß zugleich dem Bewußtsein in irgendeiner Form der „Präexistenz" gegeben sein. Immerhin ist die Ordnung, in welcher hierbei die beiden Fragen stehen, bei Platon selbst noch völlig unverkennbar. An „Würde und Alter" gehen die reinen intellektuellen Begriffe, wie der des Gleichen oder Geraden, des Schönen und Gerechten den Sinnendingen voran; aber von ihrer Würde wird auf ihr Alter, nicht umgekehrt, geschlossen. Von dem, was die Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis ihrem reinen Begriffe nach bedeuten und „sind", geht Platon aus. „Da er von Jugend auf" — so lautet der bekannte Bericht des Aristoteles — „mit Kratylos und den herakliteischen Ansichten vertraut geworden war, daß alles Wahrnehmbare im beständigen Flusse sei und es von ihm kein Wissen gebe, so hielt er auch später hieran fest. Wie sich jedoch nun Sokrates mit den ethischen Gegenständen, nicht aber mit der Gesamtnatur, beschäftigte, in dieser aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf die Bestimmung des Begriffs richtete: so brachte dies Platon, der ihm folgte, zu der Überzeugung, daß die Definition sich auf etwas anderes, nicht aber auf die wahrnehmbaren Objekte beziehen müsse. Dieses nun nannte er die Ideen des Seienden, das Sinnliche aber sei neben diesem und werde insgesamt nach ihnen benannt: denn durch Teilnahme an den Ideen existiere die Vielheit des den Ideen Gleichnamigen" (Aristot. Metaphys. I, 6, 987 a). Der eigentliche Kern der Ideenlehre liegt somit, selbst nach Aristoteles, in der Unterscheidung des Erkenntnisgegenstandes vom Wahrnehmungsgegenstand. Die Objekte, von denen es strenges und eindeutiges

Wissen gibt, die Objekte der reinen Geometrie und der reinen Zahlenlehre, bilden eine eigene Welt: denn ihnen eignet jene völlige Bestimmtheit und Wandellosigkeit, die den sinnlichen Inhalten schlechthin versagt ist. Der mathematische Begriff des Gleichen kann nicht von den gleichen Hölzern und Steinen entlehnt werden, weil kein sinnliches Beispiel diesen Begriff in der Reinheit und Strenge seiner Bedeutung erreicht und darstellt. Nur ein Bewußtsein, das diesen Begriff bereits besitzt, vermag ihn, in der Form des unvollkommenen Abbildes, innerhalb der Wahrnehmungswelt wiederzufinden. Jegliche Erkenntnis des Besonderen und Einzelnen bedeutet demnach lediglich die nähere Bestimmung eines schon vorhandenen Wissens vom Allgemeinen. Zwar kann kein derartiges Wissen anders als auf Veranlassung gegebener Wahrnehmungen in uns entstehen; ist es aber einmal entstanden, so begreifen wir es als unser „zuvor bestehendes" Eigentum, das wir nur mittelbar bei Gelegenheit der sinnlichen Daten in unsern Besitz gebracht haben. Und so sehr gehört dieser Besitz „unserer" Seele an, daß er zugleich umgekehrt das Eigene eben dieser Seele selbst, ihren ursprünglichen und spezifischen Inhalt, ausmacht. Die Seele gewinnt jetzt innerhalb der griechischen Philosophie eine neue Bedeutung: aus der Grundkraft des Lebens wandelt sie sich in die Grundform des Bewußtseins und der Erkenntnis[1]).

Soweit diese neue Ansicht sich in der Lehre von der Präexistenz der Seele ausspricht, soweit gehört sie einer metaphysischen Richtung an, die außerhalb der Linie der „Nouveaux Essais" liegt; aber Leibniz selbst hat es ausgesprochen, daß die Platonische Theorie des Erkennens als „Wiedererinnerung" einen Gehalt in sich schließe, der unabhängig von diesem „Irrtum der Präexistenz" sich festhalten und weiterbilden lasse[2]). In der Tat weist bereits der Platonische „Theaetet" auf eine derartige selbständige Fassung des Gedankens hin. Von den reinen Beziehungsbegriffen des Denkens: von den Begriffen des Seins und Nicht-Seins, der Gleich-

[1]) Vgl. hierzu bes. Platons Phaedon p. 74—78.
[2]) Discours de Métaphysique, § 26, s. Band II, S. 171f.

heit und Ungleichheit, des Selbigen und des Verschiedenen, des Einen und der Zahl wird auch hier ausgegangen. Der Beweis aber, daß diese Begriffe nicht der sinnlichen Wahrnehmung entnommen sein können, nimmt jetzt eine andere Wendung: wären sie es — so wird gefolgert —, so könnte jeder dieser Begriffe nur auf die bestimmte Klasse von Sinneninhalten, von der er abstammt, anwendbar, dagegen auf kein anderes Gebiet übertragbar sein. Jedes wahrnehmende körperliche Organ ist an eine dieser Klassen gebunden: wie dem Auge nur Licht und Farben, dem Ohr nur Töne zugänglich sind. Eben dies aber charakterisiert jene reinen Relationsbegriffe, daß sie sich kraft ihrer Grundbedeutung von dieser Einschränkung frei erhalten. „Zweiheit“ oder „Verschiedenheit“ sind Verhältnisse, die sich nicht nur von gleichartigen, sondern auch von völlig disparaten Qualitäten aussagen lassen: nicht nur die eine Farbe ist von der andern, sondern auch die Farbe vom Ton „verschieden“. Für diese Verknüpfungsbegriffe von allgemeiner übergreifender Bedeutung kann demnach kein einzelner „Sinn“ mehr namhaft genannt werden, sondern die Seele schlechthin ist es, die sie ohne Hilfe eines besonderen Organs rein durch sich selbst erfaßt: *αὐτὴ δἰ αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν* (Theaetet 185 D). In dieser Bestimmung der Seele als der Grundkraft für die reinen Formen des Einen und Vielen, des Identischen und des Anderen, liegt der geschichtliche Kern für jenen Begriff des „intellectus ipse“, den Leibniz an die Spitze seiner Betrachtungen stellt.

Aber wenngleich Leibniz hier, über die Jahrhunderte hinweg, unmittelbar wieder an Platon anknüpft — den Theaetet hat er eingehend studiert und in einem ausführlichen, alle philosophischen Hauptpunkte berührenden Auszug ins Lateinische übertragen[1]) —, so ist doch die besondere Gestaltung seiner Lehre nur verständlich, wenn man zugleich den eigentümlichen Weg der geschichtlichen Vermittlung der Platonischen Gedanken betrachtet. Bei

---

[1]) Diese Übersetzung ist herausgegeben worden von Foucher de Careil, Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, Paris 1857, S. 98ff.

Aristoteles bereits scheint jene spezifische Geltung, die Platon für die reinen Relationsbegriffe in Anspruch nahm, beseitigt. An die Stelle der Platonischen logischen Sonderung ist eine genetisch-psychologische Entwicklung getreten, die sich bemüht, alle seelischen Gebilde dadurch auf eine gemeinsame Einheit zurückzuführen, daß sie sie in stetigem zeitlichen Übergang auseinander hervorgehen läßt. Die Empfindung wird hierbei wiederum das Grundelement, aus dem sich in kontinuierlicher Stufenfolge das Gedächtnis (*μνήμη*), die Vorstellung (*φαντασία*) und weiterhin die „Vernunft", als theoretische und praktische Vernunft, entwickeln. Aber wenn es hiernach scheinen könnte, als solle die selbständige Bedeutung des „Allgemeinen" in der Erkenntnis überhaupt verneint werden, so zeigt die nähere Betrachtung das Irrige dieser Auffassung, die von dem modernen Sensualismus bisweilen in Aristoteles hineingedeutet worden ist. Aristoteles' Erkenntnislehre ist durchaus abhängig von den Prinzipien seiner Metaphysik, die selbst wieder von dem Platonischen Gegensatz zwischen „Form" und „Materie" beherrscht wird. Nur darin besteht die freilich entscheidende Differenz: daß Aristoteles dasjenige, was Platon als einen Gegensatz innerhalb der Erkenntnis entdeckt, als einen fertigen Gegensatz in den Dingen voraussetzt. Die Objekte selbst, die sich in der Erkenntnis dem Bewußtsein mitteilen, sind aus Form und Stoff, und somit aus einem „Allgemeinen" und einem „Besonderen" zusammengesetzt. Und eben darin besteht der Weg des Wissens, diese beiden Faktoren rein voneinander abzulösen: das „Wesen" der Dinge frei von den zufälligen individuellen Bestimmtheiten zu gewinnen. Auf diesem Wege geht die Empfindung dem Begriff voran; aber sie kann es nur, weil in ihr bereits jenes Allgemeine „angelegt" ist, das im Begriff nur zur vollen Entfaltung und „Wirklichkeit" gelangt. Schon die einfache Sinneswahrnehmung ist daher nicht lediglich die Wiederholung des äußeren Dinges in der Seele. Die Scheidung von „Form" und „Stoff" nimmt bereits in ihr ihren Anfang: in der Empfindung wird die Form der Dinge ohne deren Materie erfaßt, wie das Wachs den Abdruck des Siegelrings, nicht aber das Erz oder Gold in sich aufnimmt.

Indem dieser Prozeß in den höheren Erkenntnisstufen seinen Fortgang nimmt, wird dadurch eine immer größere Sublimierung des anfänglichen Empfindungsinhalts erreicht, bis schließlich auf der obersten Stufe das rein Allgemeine, das den Begriff und Wesenheit der Dinge ausmacht, für sich selbst und losgelöst heraustritt. Auch in diesem System hat somit die Metapher, daß die Dinge ihre Schriftzeichen der Seele wie einer unbeschriebenen Tafel eindrücken, nur bedingte und eingeschränkte Geltung[1]). Denn in seiner höchsten Verwirklichung tritt auch hier der Intellekt als rein aktiver „leidenloser" Geist, als *νοῦς ἀπαθής*, hervor. Von der Bedingtheit durch das körperliche Sein und von der Verwicklung in das organische Naturgeschehen gelöst, erfaßt er in seiner Absonderung die reinen intelligiblen Objekte, — die nicht weiter ableitbaren Grundbegriffe, auf denen jede vermittelte logische und wissenschaftliche Erkenntnis beruht. Indessen ist freilich damit, innerhalb des Aristotelischen Systems selbst, jene Kontinuität, auf die es in erster Linie ausging, durchbrochen. „Von außen her" (*θύραθεν*) muß nun als ein Göttliches und Unbedingtes jener höchste und rein tätige „Teil der Seele" zu den anderen Seelenkräften hinzutreten. Die Aristotelische Psychologie und Erkenntnislehre wird damit mit einem Gegensatz und einem Widerspruch behaftet, den sie in dem langen Zeitraum ihrer Entwicklung, vom Altertum durch das Mittelalter hindurch bis zur Frührenaissance, niemals wahrhaft geschlichtet hat. Vom Standpunkt des Aristotelismus bleibt zuletzt nichts übrig, als zwischen der Selbsttätigkeit und der Einheit der Seele zu wählen, entweder das eine oder das andere der beiden Momente aufzuopfern. Der Streit der Auslegungen, die einerseits an Averroës, andererseits an Alexander von Aphrodisias anknüpfen, wird dadurch verständlich; zugleich aber begreift man, daß die neuere Zeit, nach all der ungeheueren Arbeit, die das Mittelalter hier geleistet hatte, die Aristotelische Entscheidung doch nur als die Wiederholung des alten Rätsels, nicht als ihre Lösung anzusehen vermochte.

---

[1]) Vgl. unten S. 3, Anm. 3.

Aus den Subtilitäten der Dialektik und Metaphysik stellt die Stoa die Frage wieder in das Gebiet der unmittelbaren praktischen Lebensbetätigung und Lebensweisheit hinein. Grundbegriffe der Erkenntnis werden hier vor allem darum gefordert und angenommen, damit feste, für alle Subjekte bindende Normen des Handelns aus ihnen abgeleitet werden können. Demgemäß verschiebt sich hier die Frage von der Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse als eines objektiven logischen Wertes in die Allgemeinheit von Begriffen und Grundsätzen, die in jedem denkenden Individuum anzunehmen sind. Streng genommen aber ist es nur die allgemeine „Natur der Dinge", die sich in diesem allgemeinen Besitz der Seele ausdrückt. Die stoischen *κοιναὶ ἔννοιαι* entstammen nicht der ursprünglichen Spontaneität des Bewußtseins, sondern sind ein Produkt der Außenwelt, das sich regelmäßig und gleichmäßig ohne einen besonderen Akt der Reflexion „absichtslos" in jedem denkenden Individuum bildet. Der „consensus gentium" ist in der gleichartigen Reaktion der empfindenden und denkenden Subjekte auf die gleichfalls in all ihren Teilen gleichförmige Ordnung der Natur gegründet. Eine neue Wendung erhält der stoische Gedanke indes, indem der moderne Rationalismus ihn ergreift und für seinen Grundgedanken der Autonomie der Vernunft geltend macht[1]). Jetzt stehen die „eingeborenen" Begriffe nicht mehr für das überall in gleicher Weise Erzeugte, sondern für den konstanten Grund der Erzeugung selbst. Aller geistige, insbesondere aller religiöse und sittliche Inhalt weist in aller Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen auf ein derartiges Prinzip seiner Einheit, auf eine unveränderliche und unversiegbare Quelle im Bewußtsein hin. Diese Fassung des stoischen Gedankens spricht sich insbesondere in Herbert von Cherburys Werk „De veritate" aus, das auch Locke zur Grundlage für seine Kritik genommen hatte. Die universellen Wahrheiten sind kein Ergebnis der Erfahrung — denn Erfahrung selbst muß sie

[1]) Näheres bei Dilthey, Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert. Archiv für Geschichte der Philosophie. Band VII.

beständig bereits voraussetzen und könnte ohne sie nicht einen Schritt vorwärts gelangen —, sondern ein Ergebnis des allgemeinen Triebes der Vernunft, der jedem denkenden Wesen als solchem an- und eingeboren ist. „Was du mit dir selbst an die Objekte heranbringst, das ist die väterliche Mitgift der Natur und das Wissen des natürlichen Instinktes. Von ihm stammen die Kennzeichen, an denen wir das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen unterscheiden." Jede wahrhafte Allgemeingültigkeit, jede „Katholizität" im religiösen, wie im sittlichen und logischen Sinne muß auf diese Wurzel zurückgehen. Mit diesem Gedanken steht Herbert von Cherbury an der Schwelle jener Entwicklungen, mit denen die „Nouveaux Essais" einsetzen: was den letzteren jedoch eine erweiterte und vertiefte Bedeutung gibt, ist dies, daß sie zugleich von dem Geist der modernen Naturwissenschaft erfüllt sind, von dem Herbert noch kaum berührt ist.

Denn auch in ihr war, so sehr sie für die reine Erfahrung gegen die scholastische Tradition eintrat, der Platonische Gedanke zu neuem Leben erwacht. Galilei und Kepler stimmen in der Grundansicht überein, daß der Geist die Kenntnis der notwendigen Beziehungen, die sich immer auf die gleiche Weise verhalten müssen, rein „aus sich selbst" schöpfe: zu den Objekten aber, in denen derartige Beziehungen sich feststellen lassen, gehören fortan nicht nur die Figuren und Zahlen, sondern auch die einfachen Bewegungen und deren Zusammensetzungen. Das philosophische Fundament der neuen Wissenschaft der Mechanik aber hat erst Descartes geschaffen. Ausdehnung, Gestalt und Bewegung erscheinen jetzt als die eingeborenen Ideen, vermöge deren der Geist das Ganze der sinnlichen Eindrücke ordnet und sich somit den Begriff der äußeren Welt aufbaut. Sie sind die Modelle, nach deren Muster alle unsere Kenntnis von Einzeldingen sich gestaltet; das konstante Schema, in welches wir alle besonderen Erfahrungen einzeichnen müssen. Aber freilich offenbart der Geist, eben in diesen seinen dauernden und unwandelbaren Grundbestimmungen, metaphysisch betrachtet nicht sowohl seine eigene Natur, als die unendliche Natur seines Urhebers. Die eingeborenen Ideen von Zahl und Größe, von Zeit und Dauer, von Bewußtsein

und Denken sind das Siegel seines göttlichen Ursprungs: „la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage". Wiederum wird damit das gesamte Ergebnis der logischen Analyse an ein Transzendentes angeknüpft, um erst in ihm seine letzte Rechtfertigung und Begründung zu finden. Damit aber ist nunmehr zugleich die doppelte Aufgabe bezeichnet, vor die sich Leibniz gestellt sah. Es galt, den Begriff des Geistes derart zu bestimmen, daß er den gesamten Inhalt dessen, was bisher als „eingeborene Wahrheit" im theoretischen oder ethischen Sinne bezeichnet worden war, in sich zu fassen vermochte, und daß er andererseits diesen Inhalt in reiner Selbsttätigkeit aus sich hervorgehen ließ. Die Gesichtspunkte der Notwendigkeit und der Freiheit schließen sich hier in eins zusammen: das Notwendige selbst muß, als das Notwendige des Begriffs, aus der Spontaneität des Geistes ableitbar und verständlich sein. —

Vor allem aber weitet sich jetzt der Umkreis dessen, was dem „reinen Verstande" zugehört, durch den Blick auf jene allgemeine Formenlehre, die Leibniz zuerst als die eigentliche moderne Aufgabe der Philosophie, als das Ziel der „Scientia universalis" ins Auge gefaßt hat. Stellt man insbesondere das Platonische und das Leibnizische Kategoriesystem einander gegenüber, so sieht man, welch gewaltige Ausdehnung das letztere dadurch erhalten hat, daß es die Begriffe des Raumes und der Zeit in sich aufgenommen hat. Der Raum, der nach Platon für uns nur durch eine Art „unebenbürtigen Vernunftschlusses" (*λογισμὸς νόθος*) entsteht, ist jetzt ganz auf die Seite der reinen intellektuellen Grundbegriffe hinübergetreten. Als Quell und Ursprung distinkter mathematischer Erkenntnisse stellt er nicht sowohl ein absolutes existierendes Ding, als vielmehr ein allgemeinstes Prinzip der Ordnung dar, das der „Vernunft", als dem obersten Gattungsausdruck der Ordnung überhaupt, untersteht und ihr völlig durchsichtig ist[1]). So tritt jetzt in den Entwurf des Systems der reinen Verstandesbegriffe, den schon die Vorrede zu den „Nouveaux Essais" enthält, neben den

[1]) S. Buch II, Cap. 5 der »Nouveaux Essais«; vgl. aus den Schriften zur Metaphysik, Hauptschriften Band II, S. 98f., 351f., 357f., 401.

Begriff des Seins und der Einheit der Begriff der Substanz und der Dauer, der Begriff der Tätigkeit und der Veränderung. Es ist freilich zugleich eine neue ungeheure Beweislast, die der Intellektualismus damit gegenüber den empirischen Einwänden auf sich nimmt. Denn nicht das Gebiet der reinen Ideen, sondern die Erfahrung selbst — das Sein und die Veränderung der Dinge in Raum und Zeit — ist es, was er jetzt in Anspruch nimmt und woran er seine These durchzuführen sucht. Hat es einen Sinn, die ursprüngliche, nur durch sich selbst bestimmte Aktivität der „Seele" bis in dieses Gebiet erstrecken zu wollen oder muß hier nicht von Anfang an der Begriff des „Eingeborenen" der Kritik und dem Spott des Sensualismus weichen?

Die Paradoxie, die sich hier ergibt, wird von Leibniz gelöst, indem er sie bewußt und methodisch steigert. Den nächsten, auch von Locke immer wieder und wieder erhobenen Einwand zwar, daß das Bewußtsein der reinen Begriffe sich nicht anders als an der Wahrnehmung einstellen und entwickeln könne, vermag er kurz als eine *ignoratio elenchi,* als eine Verkennung der eigentlichen Streitfrage, abzuweisen. Hier war die Entscheidung, die alle weiteren Diskussionen in dieser Richtung hätte abschneiden sollen, schon bei Platon in voller Klarheit erfolgt: es ist nicht möglich, zu denken, außer aus irgendeiner Sinneswahrnehmung heraus (*μὴ δυνατον εἶναι ἐννοῆσαι ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασδαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων* Phaedon 75 A). Für Leibniz insbesondere steht es fest, daß die Art, wie wir in der Entwicklung unseres Bewußtseins zur Kenntnis eines bestimmten Subjektsbegriffes gelangen, mit der Qualität und Bedeutung des Urteils, in welches dieser Begriff eingeht, nichts zu tun hat. Welcher Rang diesem Urteil zukommt, ob es als eine notwendige oder zufällige, eine Vernunft- oder Tatsachenwahrheit anzusehen ist, hängt vielmehr lediglich davon ab, ob die logische Analyse seiner Bestandteile das „Enthaltensein des Prädikats im Subjekt" nach einer endlichen Anzahl von Denkschritten feststellen kann oder nicht. Das Urteil ist, gleichviel welcher Art die psychologische Herkunft und Entstehung des Subjektsbegriffs sein mag, rational, wenn die Beziehung, die es aussagt, sich durch

bestimmte logische Umformungen auf ein reines Verhältnis „distinkter" Begriffe zurückführen läßt[1]). Auch die Frage, wie weit sich das „Eingeborene", wie weit sich die ursprüngliche Selbsttätigkeit des Bewußtseins in unserer Erkenntnis erstrecke, kann daher nur auf diesem Wege gelöst werden. Nicht darauf kommt es an, welche Elemente der Erkenntnis als erste gewußt, sondern welche Elemente durch die anderen bestimmt und begründet werden: dieses Erste der Begründung ist es, was als die eigentliche Sphäre des „Eingeborenen" abgegrenzt wird.

Nun aber ergibt sich, wenn man die besonderen Bedingungen des Leibnizischen Systems betrachtet, ein Problem, das in dieser Schärfe weder für Platon, noch für die Stoa, weder für Descartes, noch für die Begründer der modernen Wissenschaft sich fühlbar machen konnte. Wie immer die „eingeborenen" Begriffe und Grundsätze näher bestimmt werden mögen: in jedem Falle stellen sie ein „Allgemeines" dar, einen Inbegriff universeller Gesetze. Der Charakter des Wirklichen aber liegt, nach dem Grundprinzip, das Leibniz' Metaphysik innerhalb der neueren Philosophie zuerst in voller Klarheit ausspricht und durchführt, in seiner durchgängigen Individualität. Leibniz ist Platoniker in der Bestimmung des Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffs; aber er scheint Aristoteliker in der Bestimmung des Seins-, des Substanzbegriffs zu sein. Liegt indessen nicht gerade in dieser scheinbaren Angleichung und „Versöhnung" des Entgegengesetzten die tiefste Schwierigkeit noch ungelöst vor uns?

Der Rationalismus Descartes' hatte die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wissen und Sein, zwischen dem Allgemeinen und Besonderen dadurch beantwortet, daß er den Gegenstand der Natur selbst in ein mathematisch Allgemeines auflöste. Der konkrete Körper der Physik ist nichts anderes als reine geometrische Ausdehnung: alle anderen Eigenschaften, die wir ihm in der sinnlichen Wahrnehmung zusprechen, fallen in der wissenschaftlichen Erkenntnis als bloß zufällige Beschaffenheiten, die

---

[1]) Näheres in den „Meditationes de cognitione veritate et ideis" Hauptschr. Band I, S. 22ff., vgl. Hauptschr. II, 500ff.

nicht ihn selbst, sondern lediglich das empfindende Subjekt angehen, von ihm ab. Jetzt ist mit einem Schlage die volle Übereinstimmung zwischen der Welt der eingeborenen Ideen und der Welt des physischen Daseins erreicht: die reinen mathematischen Ideen besitzen in der „substantia extensa", in der durchaus gleichartigen „Materie" der Physik ein objektives Substrat und ein genaues Gegenbild. Für Leibniz jedoch ist diese Harmonie zerstört. Denn wenn der reine mathematische Raum durch seine völlige Gleichförmigkeit, so ist die Materie durch ihre durchgängige Ungleichartigkeit charakterisiert. Hier im wirklichen Sein und Geschehen gibt es nicht zwei Elemente, die einander vollkommen ähnlich, nicht zwei Bewegungen, die in allen Einzelphasen einander identisch sind. „Gleiche Teile" gibt es nur in der Abstraktion, die von bestimmten unterscheidenden Momenten willkürlich absehen darf; nicht in der Wirklichkeit, deren Besonderung ins Unendliche geht[1]). Wie aber vereinigt sich nun jene unbegrenzte Mannigfaltigkeit des Wirklichen mit der Forderung der Einheit, die in unserm Verstande liegt; wie vermag die Allgemeinheit von Regeln und Gesetzen das Individuelle zu ergreifen, in dem das „Sein" ursprünglich und eigentlich besteht? Jede „Hypostasierung" der Allgemeinbegriffe, jede Begründung derselben in einem absoluten Dasein, das ihnen entspricht und „ähnlich" ist, muß jetzt abgewehrt werden. Der mathematische Realismus Descartes, wie der scholastische Realismus des Mittelalters werden von Leibniz mit gleicher Bestimmtheit zurückgewiesen. Seit seiner Erstlingsschrift über das „Prinzip des Individuums" steht er, wenn man den mittelalterlichen Gegensatz festhält, auf dem Boden des „Nominalismus". Jetzt entsteht für ihn die Aufgabe, diesen Standpunkt innerhalb der Philosophie der Wirklichkeit festzuhalten und dennoch die scheinbare Konsequenz desselben innerhalb der Philosophie der Erkenntnis: die Verflüchtigung der allgemeinen Begriffe zu bloßen „Wortwesen" zu vermeiden. Die Lösung dieser Doppelaufgabe ist es, die dem System der prästabilierten Harmonie obliegt.

---

[1]) Näheres hierüber z. B., Band II, S. 144f.; I, 145f., 174.

Denn von allen „Dualismen", die der Harmoniebegriff zu bewältigen hat, ist die Gegensätzlichkeit, die sich hier in der Gegenüberstellung von „Wahrheit" und „Wirklichkeit" ergibt, der schwerste und härteste. In der Tat kann das Problem, das in diesem Dualismus liegt, nur allmählich und schrittweise durch mannigfache begriffliche Mittelglieder hindurch seiner Lösung entgegengeführt werden. Zunächst handelt es sich darum, innerhalb der Erkenntnis selbst, den Gegensatz des „Außen und „Innen", des „Empirischen" und „Rationalen" einer neuen tieferen Prüfung zu unterziehen. Der Standpunkt, den Leibniz hier zu Beginn der „Neuen Versuche" einnimmt, ist durch die Fragestellung Lockes, die er anfangs noch ohne Einschränkung hinnimmt, mitbestimmt. Die Inhalte der Empfindung sind danach das schlechthin von außen Gewirkte, — sind der Abdruck, den die Welt der Dinge in unserem Bewußtsein hinterläßt. Diese Inhalte sind somit der Kritik Lockes ohne weiteres zu überlassen und preiszugeben. Es gibt — so scheint es — einen bestimmten Bezirk, in welchem sich das Bewußtsein rein passiv als eine Nachahmung des äußerlich Gegebenen verhält, während es in einem anderen Gebiet, in der Erzeugung der reinen Form- und Verhältnisbegriffe allerdings eine eigene schöpferische Tätigkeit entfaltet. Aber diese Entscheidung, die der scharfen Alternative mit einem bloßen „Sowohl — als auch" auszuweichen sucht, ist für Leibniz selbst nicht die letzte und endgültige. Nach der Strenge der monadologischen Grundanschauung ist jedwede Rede von der Einwirkung des Äußeren auf das Innere überhaupt zu beseitigen. Diese Rede mag immerhin im populären Sprachgebrauch auch fernerhin geduldet werden; aber es gilt einzusehen, daß sie eine bloße Metapher ist, wie denn auch ein Anhänger des Copernikanischen Systems fortfahren wird, vom Auf- und Untergang der Sonne zu sprechen. In Wahrheit aber kann kein Inhalt, er sei welcher Art er wolle, „von außen" in die Monade hineingetragen werden. Das Bewußtsein ist schöpferisch nicht nur in bezug auf diese oder jene Sonderklasse seiner Inhalte, sondern schlechthin in bezug auf die Allheit dessen, was in ihm stattfindet. Die Bestimmungen der Empfindung und die reinen Formbegriffe

unterscheiden sich daher zwar in gewissen logischen Charakteren und Geltungsmomenten — und dieser Unterschied läßt sich durch die allgemeine „Analyse" rein am Inhalt des Bewußtseins selbst aufzeigen —, aber sie stimmen in ihrem metaphysischen Ursprung überein. Die individuelle Substanz entwickelt rein aus ihrem eigenen Grunde die Gesamtheit der ihr zugehörigen Phänomene nach einem bestimmten Gesetz[1]). In dieser Entwicklung entsteht ihr der Begriff einer Natur und einer festen Naturordnung: aber was wir so die „Natur der Dinge" nennen, ist im Grunde „nichts anderes als die Natur unseres Geistes und jener eingeborenen Ideen, die man nicht draußen zu suchen braucht"[2]). Eine oberflächliche Betrachtung führt uns zu dem Glauben, „daß alles, was wir denken, von außen stammt und sich in der Leere unseres Geistes wie auf einer unbeschriebenen Tafel eindrückt; eine tiefere Besinnung lehrt uns jedoch, daß alles, selbst die Wahrnehmungen und Affekte, uns aus unserem eigenen Grunde mit einer vollkommenen Selbsttätigkeit entstehen"[3]).

Wenn somit jede Einzelsubstanz das Ganze ihres Inhalts nach einem besonderen Gesetz hervorbringt, und wenn eben diese Besonderung der Erzeugungsregel dasjenige ist, was ihre Individualität ausmacht, so tritt an die Stelle des physischen Einflusses zwischen den Substanzen der ideale Zusammenhang zwischen diesen Einzelregeln. Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, kann man von einem einfachen mathematischen Beispiel ausgehen. Denkt man sich die Gesamtheit der Kurven zweiter Ordnung durch eine allgemeine Formel bezeichnet, so erhält man, indem man in dieser Formel eine bestimmte Größe variabel setzt und sie stetig alle Werte zwischen gewissen Grenzen durchlaufen läßt, einen Inbegriff einzelner analytischer Ausdrücke, deren jeder eine bestimmte Einzelgestalt bezeichnet. Jede dieser Einzelgestalten unterscheidet sich von der andern durch den besonderen Wert des Parameters, der ihr zukommt; aber

---

[1]) Näheres in den Schriften zur Metaphysik, insbes. Band II, 154ff., 193ff., 267, 292, 336, 436.

[2]) S. unten S. 53; vgl. Band II, S. 88f.

[3]) Theodicee, Teil III (§ 296).

jede ist andererseits mit allen anderen verknüpft, sofern in ihnen allen die Struktur der Grundgleichung fortbesteht. Die Individualität der Einzelfälle hebt das allgemeine Grundgesetz nicht auf; denn sie ist nur innerhalb dieses Grundgesetzes überhaupt setzbar und möglich. Auf analoge Weise erscheint die allgemeine „Weltformel" in jeder einzelnen Monade als erhalten und als differenziert, als identisch und als abgewandelt. Und auch das Moment, nach dem die Abwandlung sich vollzieht, läßt sich genau bezeichnen: es besteht in dem Grade der „Deutlichkeit" der Vorstellungen der Monaden, der sich von einer zur andern in stetigem Übergang verändert. Es ist ein und derselbe Gehalt, Ein Universum von Phänomenen, das in jedem besonderen Subjekt in unendlich mannigfaltigen Stufen der Entfaltung und „Auswickelung" sich darstellt. Und von diesem allgemein metaphysischen Hintergrund aus erscheint nun auch das Verhältnis des „empirischen" und des „rationalen" Wissens, des Wissens von der Regel und von den Beispielen in hellerem Licht. Kein Besonderes kann sich so weit von der universellen Ordnung entfernen, daß nicht die Grundregel des Alls in ihm durchscheint und widerstrahlt; kein Allgemeines sich anders, als in der Totalität des Besonderen offenbaren. Jedes Erfahrungsurteil verdankt seine Gültigkeit einer allgemeinen, ihm zugrunde liegenden „Maxime", die in ihm nur für einen bestimmten Einzelfall ausgedrückt erscheint; jedes Urteil, das ein Verhältnis seiner intellektuellen Begriffe aussagt, weist auf eine konkrete Sphäre von Tatsachen hin, in der es sich vollständig erfüllt. Die beiden Momente, die anfangs nur an verschiedene Gebiete des Bewußtseins und des Wissens verteilt erschienen, durchdringen sich nunmehr wechselweise in jedem seiner Inhalte. Und damit erst ist die eigentümliche Leibnizische Lösung des ursprünglichen Konflikts erreicht: die Allgemeinheit, die vom Wissensbegriff her, und die Individualität, die vom Seinsbegriff her gefordert wurde, schließen einander nicht aus, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig. Denn jede echte Allgemeinheit ist Unendlichkeit, ist somit Besonderung, die sich ins Unbegrenzte erstreckt und fortsetzt. „Les règles du fini réussissent dans l'infini et vice versa les règles de l'infini réussissent dans

le fini." „Wenngleich es daher in der Natur niemals vollkommen gleichförmige Veränderungen gibt, wie sie in der Idee, die die Mathematiker uns von der Bewegung geben, gefordert werden, so wenig, wie jemals eine wirklich existierende Figur in aller Strenge die Eigenschaften besitzt, die die Geometrie uns lehrt, so sind doch nichtsdestoweniger die tatsächlichen Phänomene der Natur derart geregelt und müssen es in der Weise sein, daß kein wirklicher Vorgang jemals das Gesetz der Kontinuität und alle die anderen exaktesten Regeln der Mathematik verletzt. Weit entfernt hiervon können vielmehr die Dinge nur durch diese Regeln verständlich gemacht werden, welche im Verein mit denen der Harmonie oder Vollkommenheit, die die echte Metaphysik uns liefert, allein imstande sind, uns in die Gründe und Absichten des Urhebers der Dinge einen Einblick tun zu lassen. Obgleich demnach die mathematischen Betrachtungen ideal sind, so mindert dies doch ihren Nutzen nicht im geringsten, weil die tatsächlichen Dinge sich nicht von den Regeln der Mathematik entfernen können; ja man kann sagen, daß hierin die Realität der Phänomene besteht, durch die sie sich von den Träumen unterscheiden."[1])

Freilich tritt jetzt unverkennbar hervor, wie sich Locke und Leibniz schon in ihrem ersten Ansatz des Problems der Erkenntnis, schon in ihrer Definition des Begriffs der Wahrheit selbst grundsätzlich unterscheiden. Alle gefügige Anbequemung Leibnizens, der in dem Bemühen, der Diskussion jede persönliche Schärfe zu nehmen, bisweilen selbst die prinzipielle Schärfe und Klarheit in Gefahr bringt, vermag zuletzt hierüber nicht hinwegzutäuschen. Denn für Locke ist der Ausgangspunkt, der ihm in seiner Analyse der Erkenntnis feststeht, die Welt der physischen Dinge selbst. Daß es räumlich-zeitliche, kausal miteinander verbundene Objekte gibt und daß diese durch die Einwirkung, die sie auf unsere körperlichen Organe ausüben, bestimmte Empfindungen in uns entstehen lassen: das ist die Prämisse, die er durchgehend festhält und an der auch die Erörterungen des vierten

---

[1]) S. Band I, S. 99f., Band II, 401ff.; zum Ganzen vgl. die Einleitung zu den Schriften zur Metaphysik, Band II, 108ff.

Buches über die Gültigkeitsart der sinnlichen Gewißheit keine einschneidende, prinzipielle Kritik versuchen. Diese allgemeine Struktur der Dinge gilt von Anfang an als ein fraglos Gegebenes: und nur dies, wie die Dinge zu ihrer Spiegelung im individuellen Bewußtsein gelangen, gilt es genetisch aufbauend zu verstehen. Leibniz indes geht den entgegengesetzten Weg: er sucht vom Bewußtsein aus, von der „Perzeption" als dem Allbekannten und Allgewissen zur Begriffsbestimmung des „wahrhaft Wirklichen" erst vorzudringen. Für die Perzeption als solche gibt es kein weiteres „Warum"; und jeder Versuch, sie insbesondere an körperlichen Figuren und Bewegungen „erklären" zu wollen, ist schlechthin absurd[1]). Wohl aber kann und muß gefragt werden, wie sich, die „Perzeption" einmal vorausgesetzt, innerhalb ihrer selbst jene bestimmte Ordnung herstellt, die wir als das Universum der Dinge, als die Phänomene des Raumes, der Zeit, der Materie bezeichnen. Und hier nun ist es, wo wir die Bedeutung und die Funktion der reinen Verstandesbegriffe und der „intelligiblen Wahrheiten" zuerst völlig verstehen können. Ginge alles Bewußtsein im bloßen Empfindungsbewußtsein auf, so gäbe es von der „Welt" des einen empfindenden Subjekts zu der des anderen keine Brücke. Erst die Tatsache, daß bei aller Differenz im Vorstellungsinhalt und in seiner Klarheit und Deutlichkeit sich gewisse allgemeine Formverhältnisse identisch erhalten, knüpft den Zusammenhang. Diese Formverhältnisse, die nicht nur in diesem oder jenem, sondern in allem Bewußtsein, unabhängig von seiner konkreten Inhaltlichkeit, aufweisbar sind, sind es, die wir als rein „intelligible" Begriffe, als *ideae innatae* im prägnanten Sinne des Wortes, bezeichnen können[2]). In der Empfindung bleibt das Subjekt in seine eigene Welt verschlossen: in den Begriffen und Gesetzen der „Vernunft" erst tritt es in die freie Allgemeinheit der Welt des Geistes heraus. Mit diesem Grundgedanken haben Leibniz' „Neue Versuche über den menschlichen Verstand" das Prinzip fest-

---

1) S. Band II, 389, 421, 439 u. s.

2) Vgl. die Einleitung zu den „Schriften zur Metaphysik", Band II, S. 86f., 109ff.

gestellt, das fortan der Gesamtentwicklung des deutschen Idealismus zugrunde liegt.

Zugleich aber richtet sich Leibniz' Blick hier, wie in keinem anderen seiner Werke, über das Prinzip hinaus auf die Fülle der Anwendungen. In enzyklopädischer Vollständigkeit treten nacheinander die wichtigsten Fragen der Mathematik und Naturlehre, der Geschichts- und Sprachforschung heraus. Der äußere literarische Anlaß, aus dem heraus das Werk entstanden ist, und der Charakter, der ihm dadurch aufgeprägt worden ist, lassen es freilich begreiflich erscheinen, daß diese Fülle in ihm selbst mehr angeregt als bewältigt wird. Aber alle diese Andeutungen finden in der Gesamtheit von Leibniz' philosophischem und wissenschaftlichem Schaffen ihre genaueste Erläuterung und Durchführung. Auf diese für jedes tiefere Verständnis des Werkes schlechthin unentbehrlichen Ergänzungen ist in den folgenden Anmerkungen durchweg verwiesen worden. Diese Anmerkungen beabsichtigen keine eigene systematische Erörterung der Probleme, sondern sie wollen — neben den notwendigen literarischen Hinweisen, deren dieses Werk, das fast den gesamten Wissens- und Bildungsgehalt des siebzehnten Jahrhunderts in sich verkörpert, wie kein zweites bedarf — den Weg aufzeigen, der von Leibniz' „Neuen Versuchen" zu der Gesamtheit seiner Philosophie in stetigem Zusammenhang hinführt[1]).

---

[1]) Was die Übersetzung betrifft, so war ursprünglich nur eine Revision der Schaarschmidtschen Übertragung geplant; bei der Durchführung dieses Planes aber erwiesen sich so umfangreiche und durchgreifende Änderungen als notwendig, daß der folgende Text als eine neue Übersetzung bezeichnet werden muß. Von Schaarschmidts Arbeit ist nur ein verhältnismäßig geringfügiger Teil erhalten geblieben: dagegen habe ich seinen Erläuterungen mehrere bibliographische und literarische Hinweise entnommen, die im folgenden (durch das Zeichen: „Sch") stets besonders gekennzeichnet sind.

Inhalt.

Drittes Buch. Von den Worten.

Viertes Buch. Von der Erkenntnis.

Das Sachregister, das ursprünglich dem Bande beigegeben werden sollte, wurde mit Rücksicht auf den ohnehin großen Umfang des Werkes weggelassen. Bei der in naher Zukunft zu erwartenden Erneuerung des vierten, die Theodizee enthaltenden Bandes dieser Leibniz-Ausgabe soll dafür ein Gesamtregister über die vier Bände angefügt werden.

Das Sachregister, das ursprünglich dem Bande beigegeben werden sollte, wurde mit Rücksicht auf den ohnehin großen Umfang des Werkes weggelassen. [illegible] Erinnerung des [illegible], die Übersicht [illegible] Bandes [illegible] Lockes Ausgabe [illegible] Inhaltsverzeichnis [illegible] Seite angefügt worden.

Vorrede.

Da die von einem berühmten Engländer veröffentlichte Abhandlung über den menschlichen Verstand[1]) eines der schönsten und geschätztesten Werke unserer Zeit ist, so habe ich mich entschlossen, Bemerkungen zu ihr zu machen. Denn da ich selbst lange über denselben Gegenstand und über die meisten hier berührten Probleme nachgedacht hatte, so hielt ich dies für eine gute Gelegenheit, unter dem Titel „Neue Abhandlungen über den Verstand" darüber etwas erscheinen zu lassen und meinen Gedanken eine günstige Aufnahme zu verschaffen, indem ich sie in so gute Gesellschaft brachte. Auch glaubte ich die Arbeit eines anderen nutzen zu dürfen, nicht nur, um meine eigene zu verringern (weil es in der Tat weniger Mühe macht, dem Wege eines guten Schriftstellers zu folgen, als in allen Stücken auf eigene Kosten zu arbeiten), sondern auch um dem, was er uns gegeben hat, etwas hinzuzufügen, was immer leichter ist, als von vorn anzufangen. Denn ich glaube, einige von ihm übrig gelassene Schwierigkeiten völlig gehoben zu haben. So gereicht mir sein Ruf zum Vorteil, zumal ich durchaus geneigt bin, dem Autor volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und die Achtung, die

---

1) Lockes „Essay concerning human understanding" war zuerst zu London im Jahre 1690 und sodann, in wiederholten Neuauflagen, im Jahre 1694, 1697 und 1700 erschienen. Nach der vierten Auflage hatte Pierre Coste unter Lockes eigener Mitarbeit, die französische Übersetzung besorgt, die unter dem Titel: „Essai Philosophique concernant l'Entendement humain où l'on montre, quelle est l'étendue de nos Connoissances certaines et la manière dont nous y parvenons..." im Jahre 1700 zu Amsterdam erschien. Über diese Übersetzung hat Leibniz unmittelbar nach dem Erscheinen eine ausführliche Anzeige in dem „Monatlichen Auszug aus allerhand neu-herausgegebenen, nützlichen und artigen Büchern" veröffentlicht; sie scheint auch weiterhin die eigentliche Grundlage für sein Studium des Lockeschen Werkes gebildet zu haben.

man für sein Werk hegt, statt sie herabzumindern, vielmehr vergrößern möchte, wenn mein Beifall einiges Gewicht besäße.

Allerdings bin ich oft ganz anderer Ansicht als er; aber es heißt das Verdienst berühmter Schriftsteller nicht leugnen, sondern vielmehr bezeugen, wenn man angibt, worin und warum man sich von ihrer Meinung entfernt, — weil man es für notwendig hält, zu verhüten, daß ihr Ansehen in einigen wesentlichen Punkten der Sache der Vernunft Abbruch tue. Auch verhilft man, indem man ausgezeichneten Männern Genugtuung widerfahren läßt, nur der Wahrheit selbst zum Siege, denn ihr galt ja, wie man annehmen darf, ihre Arbeit hauptsächlich. Obgleich der Verfasser der Abhandlung außerordentlich viel Gutes beibringt, dem ich beistimme, so sind doch in der Tat unsere Systeme bedeutend voneinander verschieden. Das seinige hat mehr Verwandtschaft mit Aristoteles, und das meinige mit Plato, obwohl wir uns in vielen Stücken alle beide von der Lehre dieser zwei Alten entfernen. Er ist allgemeinverständlicher, während ich mitunter gezwungen bin, etwas mehr akroamatisch und abstrakt[2]) zu sein, was für mich, zumal ich in einer lebenden Sprache schreibe, kein Vorteil ist. Indessen glaube ich dadurch, daß ich zwei Personen redend einführe, wovon die eine die aus der Abhandlung unseres Verfassers gezogenen Ansichten vorträgt, die andere meine Bemerkungen hinzufügt, die Parallele dem Leser bequemer zu machen, als es ganz trockene Bemer-

---

[2]) Vgl. Leibniz, Dissertatio de stilo philosophico Nizolii (Gerh. IV, 146): „Zwischen den Weisen des Philosophierens besteht ein gewaltiger Unterschied: denn die eine ist sozusagen akroamatisch, die andere exoterisch. Die akroamatische Methode ist diejenige, in der alles bewiesen, die exoterische diejenige, in der manches ohne Beweis aufgestellt, aber durch gewisse Übereinstimmungen und topische Argumente — oder auch durch demonstrative Gründe, die aber nur als topische (Wahrscheinlichkeits)gründe angeführt werden — bestätigt, sowie durch Beispiele und Ähnlichkeiten erläutert wird. Eine derartige Art des Vortrags ist zwar dogmatisch oder philosophisch, aber doch nicht akroamatisch, d. h. sie besitzt nicht die höchste exakte Strenge. Dieser Unterschied tritt auch bei den Mathematikern hervor, sofern sie von den Demonstrationen die Scholien unterscheiden, wobei die ersteren akroamatisch und in höchster Strenge, die letzteren dagegen in etwas freierer Weise behandelt werden."

kungen tun würden, deren Lektüre in jedem Augenblick unterbrochen werden müßte, weil es sich zum Verständnis meiner eigenen Schrift als notwendig erweisen würde, auf sein Buch zurückzugehen. Es wird jedoch trotzdem gut sein, mitunter unsere Schriften noch zu vergleichen und seine Ansichten nur aus seinem eigenen Werke zu beurteilen, obgleich ich in der Regel dessen Ausdrücke beibehalten habe. Allerdings hat der Zwang, mit meinen Bemerkungen dem Faden eines fremden Werkes folgen zu müssen, bewirkt, daß ich nicht daran denken konnte, das Anmutige des dialogischen Vortrags zu treffen, aber ich hoffe, daß der Inhalt das Mangelhafte der Form gut machen wird.

Die Verschiedenheit unserer Ansichten betrifft gar wichtige Gegenstände. Es handelt sich darum, zu wissen, ob, wie Aristoteles und der Verfasser der Abhandlung annehmen, die Seele an und für sich ganz leer ist, wie eine noch unbeschriebene Schreibtafel *(tabula rasa)*[3]), und ob alles, was darauf verzeichnet ist, einzig von den Sinnen und der Erfahrung herrührt; oder ob die Seele ursprünglich die Anfangsgründe verschiedener Begriffe und Lehrsätze enthält, welche die äußeren Gegenstände nur bei Gelegenheit in ihr wieder erwecken, wie ich es in Übereinstimmung mit Plato[4]), ja selbst mit der Scholastik

---

[3]) Das Bild von der „wächsernen Tafel“ *(κήρινον ἐκμαγεῖον)*, die in der Seele zum Empfang der äußeren Eindrücke bereit liegt, geht ursprünglich auf Platons Theaetet (191 C) zurück, in dem es jedoch nicht zur Erklärung der Erkenntnis, sondern zur Erklärung des Irrtums *(ψευδὴς δόξα)* gebraucht wird. Bei Aristoteles findet sich die Stelle, auf die sich die weitere Fortbildung des Gedankens in der Scholastik hauptsächlich stützt, im dritten Buche der Schrift *περὶ ψυχῆς* (430a): *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά.* Aus dem Zusammenhang, in dem diese Sätze stehen, geht übrigens hervor, daß Aristoteles an dieser Stelle der Leibniz'schen Auffassung näher steht, als der Ansicht Lockes: der Geist besitzt, als „aktiver Intellekt“ einen ursprünglichen und selbständigen Gehalt, der vermöge der sinnlichen Empfindung nur zur „Verwirklichung“ gelangt.

[4]) Über die Platonische Lehre von der „Wiedererinnerung“ und Leibniz' Verhältnis zu ihr s. den Discours de Métaphysique § 26 (Hauptschriften II, 170ff.)

und mit allen denen glaube, welche die Stelle des h. Paulus (Br. a. d. Röm. K. 2 V. 15), daß das Gesetz Gottes in die Herzen geschrieben sei, in dieser Bedeutung nehmen. Die Stoiker nannten diese Prinzipien προλήψεις, d. h. Grundannahmen oder das, was man von vornherein als zugestanden setzt. Die Mathematiker nennen sie *notiones communes* (*κοινὰς ἐννοίας*[5]). Die neueren Philosophen geben ihnen andere schöne Namen, und Julius Scaliger insbesondere nannte sie *semina aeternitatis* (Samenkörner der Ewigkeit)[6]), oder auch Zopyra, als ob er sagen wollte: lebendiges Feuer, leuchtende, in unserem Innern verborgene Züge, die bei der Berührung mit der sinnlichen Erfahrung herausspringen, gleich den Funken, die aus dem Gewehr beim Losdrücken heraussprühen. Nicht ohne Grund glaubt man, in einem derartigen Aufleuchten die Spuren von etwas Göttlichem und Ewigen zu erkennen, das vor allem in den notwendigen Wahrheiten zum Vorschein kommt. Daraus entsteht eine andere Frage, ob nämlich alle Wahrheiten von der Erfahrung, d. h. von der Induktion und von Beispielen abhängen, oder ob es solche gibt, die noch einen anderen Grund haben. Denn wenn manche Ereignisse sich, ohne daß wir irgendeine Probe anstellen, vorhersehen lassen, so ist offenbar, daß wir aus Eigenem etwas dazu beitragen. Die Sinne sind zwar für alle unsere wirklichen Erkenntnisse notwendig, aber doch nicht hinreichend, um uns diese Erkenntnisse in ihrer Gesamtheit zu geben, weil sie stets nur Beispiele, d. h. besondere oder individuelle Wahrheiten geben. Nun genügen aber alle Beispiele, die eine allgemeine Wahrheit bestätigen, mögen

---

[5]) Die Lehre von der *προλήψεις* ist innerhalb der stoischen Schule insbesondere durch Chrysipp entwickelt worden; die *προλήψεις* bedeuten hier, gleich den *κοιναὶ ἔννοιαι,* die gemeinsamen Begriffe, die aus dem Mechanismus der Vorstellungen absichtslos *(ἀνεπιτεχνήτως)* in uns entspringen und die demgemäß unsere Überzeugung vor aller wissenschaftlichen Untersuchung bestimmen. Innerhalb der neueren Philosophie ist die stoische Lehre von den „notitiae communes“ insbesondere durch Herbert von Cherbury's Werk „De veritate“ (1624) wieder aufgenommen und hier wesentlich in dem Sinne bestimmt worden, in dem Leibniz sie an dieser Stelle zu nehmen scheint.

[6]) Über Julius Caesar Scaliger (1484—1558) s. Band II, S. 71 u. 473.

sie noch so zahlreich sein, nicht, um die allgemeine Notwendigkeit eben dieser Wahrheit darzutun, denn es folgt nicht, daß das, was geschehen ist, immer ebenso geschehen werde. Die Griechen und Römer und alle übrigen Völker haben z. B. von jeher bemerkt, daß vor Ablauf von 24 Stunden der Tag sich in Nacht und die Nacht in Tag wandle. Man würde sich aber geirrt haben, wenn man geglaubt hätte, daß dieselbe Regel überall zutrifft; denn seither hat sich beim Besuch von Nova Zembla das Gegenteil gezeigt. Ja es wäre sogar ein Irrtum, zu glauben, daß dies wenigstens in unserer Zone eine notwendige und ewige Wahrheit sei, weil man annehmen muß, daß die Erde und die Sonne selbst nicht notwendig existieren, und vielleicht einmal eine Zeit kommt, wo dies schöne Gestirn mit seinem ganzen System, wenigstens in seiner gegenwärtigen Gestalt, nicht mehr sein wird. Daraus erhellt, daß die notwendigen Wahrheiten, wie man solche in der reinen Mathematik, besonders in der Arithmetik und in der Geometrie findet, auf Grundsätzen ruhen müssen, deren Beweis nicht von den Beispielen und folglich auch nicht vom Zeugnis der Sinne abhängt, obgleich man ohne die Sinne niemals darauf gekommen sein würde, an diese Wahrheiten zu denken[7]). Dies muß man also sorgfältig unterscheiden, und das hat denn auch Euclid sehr wohl begriffen, indem er oft Sätze, die man durch Erfahrung und sinnliche Wahrnehmung hinlänglich kennt, nichtsdestoweniger durch die Vernunft beweist. Auch die Logik nebst der Metaphysik und der Moral, von denen die erste die Grundlage der natürlichen Theologie, die zweite die Grundlage der natürlichen Rechtswissenschaft ist, sind voll solcher Wahrheiten, und folglich kann deren Beweis nur aus inneren, oder, wie man zu sagen pflegt, eingeborenen Prinzipien stammen. Allerdings darf man sich nicht einbilden, daß man diese ewigen Vernunftgesetze in der Seele wie in einem offenen Buche lesen könne, so wie das Edikt des Prätors sich ohne Mühe und Untersuchung aus seinem Album lesen läßt, aber es reicht hin, daß wir sie mittels aufmerksamer Betrachtung in uns entdecken können. Die Sinne bieten hierzu nur die Gelegenheit dar, und der Er-

[7]) Vgl. hierzu besonders Leibniz' Aufsatz: „Sur ce qui passe les sens et la matière", Bd. II, 410ff., bes. II, 415ff.

folg der empirischen Versuche dient der Vernunft zur weiteren Bestätigung, ungefähr so, wie die Proben in der Arithmetik dazu dienen, in langen Rechnungen Fehler zu vermeiden. Eben hierin unterscheiden sich denn auch die Erkenntnisse der Menschen von denen der Tiere: die Tiere sind bloß auf die Erfahrung angewiesen und richten sich nur nach Beispielen; denn, soviel sich urteilen läßt, kommen sie niemals dahin, notwendige Sätze zu bilden, während die Menschen zu demonstrativen Wissenschaften fähig sind. Das Vermögen der Tiere, Folgerungen zu ziehen, ist daher etwas, was der menschlichen Vernunft nicht ebenbürtig ist. Die Folgerungen, welche die Tiere ziehen, stehen auf derselben Stufe, wie die von reinen Empirikern, welche behaupten, daß das, was einige Male geschehen ist, auch in einem anderen ähnlich scheinenden Falle geschehen werde, ohne daß sie dabei beurteilen können, ob wieder dieselben Ursachen obwalten. Daher kommt es, daß es den Menschen so leicht ist, Tiere zu fangen, und daß die einfachen Empiriker so leicht Irrtümer begehen. Selbst Leute, die durch Alter und Erfahrung Routine erlangt haben, sind davon nicht frei, wenn sie sich zu sehr auf ihre Erfahrung verlassen, wie dies so manchem in bürgerlichen und kriegerischen Dingen begegnet ist. Man zieht alsdann nicht genug in Erwägung, daß die Welt sich ändert und die Menschen geschickter werden, indem sie tausend neue Kunstgriffe erfinden, während die Hirsche und Hasen der Gegenwart nicht schlauer sind, als die der Vergangenheit. Die Folgerungen der Tiere sind nur ein Schatten von Vernunftschlüssen, nämlich nur eine Verknüpfung in der Phantasie und der Übergang von einem Bilde zum anderen, indem sie bei einem neuen Falle, der dem vorhergehenden ähnlich scheint, wieder das erwarten, was sie früher damit verbunden gefunden haben; als müßten die Dinge in Wirklichkeit miteinander verknüpft sein, weil ihre Phantasiebilder es im Gedächtnis sind[8]). Freilich rät die Vernunft selbst, anzunehmen, daß das, was einer langen Erfahrung der Vergangenheit entspricht, für

---

[8]) Über das historische und systematische Verhältnis dieser Sätze zu Humes späterer Theorie der Kausalität s. Bd. I, S. 46f. Zum Ganzen vgl. bes. Monadologie § 28 (Bd. II, S. 441f.)

gewöhnlich auch in Zukunft wieder eintreten werde, aber dies ist darum doch keine notwendige und untrügliche Wahrheit, und das Resultat kann ausbleiben, wo man es am wenigsten erwartet, wenn nämlich die Ursachen, welche es hervorgebracht haben, wechseln. Aus diesem Grunde verlassen sich Klügere nicht allzusehr darauf und suchen vielmehr womöglich etwas von dem Grund der Tatsache zu erfassen, um zu beurteilen, wann man Ausnahmen machen muß. Denn die Vernunft allein ist imstande, sichere Regeln aufzustellen und, was den nicht sicheren fehlt, durch Hinzufügung der Ausnahmen zu ergänzen, sowie endlich, gewisse Gedankenverbindungen zu finden, die die Kraft notwendiger Folgerungen besitzen, wodurch man häufig das Mittel erhält, ein Ereignis vorherzusehen, ohne über die sinnlichen Zusammenhänge der Bilder Versuche anstellen zu müssen, worauf die Tiere angewiesen sind. Dergestalt dient das, was die inneren Prinzipien der notwendigen Wahrheiten rechtfertigt, auch zur Unterscheidung des Menschen vom Tiere.

Vielleicht möchte sich unser gelehrter Verfasser von meiner Ansicht nicht ganz entfernen. Denn nachdem er sein ganzes erstes Buch darauf verwendet hat, die eingeborenen Erkenntnisse, in einem bestimmten Sinne dieses Wortes, zu verwerfen, gesteht er gleichwohl zu Anfang des zweiten und in der Folge, daß diejenigen Ideen, welche nicht in der sinnlichen Empfindung ihren Ursprung haben, aus der Reflexion stammen. Nun ist aber die Reflexion nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist; und die Sinne geben uns das nicht, was wir schon in uns tragen. Ist dies so, kann man dann leugnen, daß es in unserem Geiste viel Angeborenes gebe, weil wir sozusagen uns selbst angeboren sind, und daß es in uns Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung, Tätigkeit, Vorstellung, Lust und tausend andere Gegenstände unserer intellektuellen Ideen gibt? Da diese Gegenstände unmittelbar zu unserem Verstande gehören und ihm stets gegenwärtig sind (obgleich wir uns infolge mannigfacher Bedürfnisse, die uns ablenken, ihrer nicht immer bewußt sind), so kann man sich nicht wundern, wenn wir sagen, daß diese Ideen und alles, was von ihnen abhängt, uns eingeboren ist. Daher habe ich

lieber den Vergleich mit einem Stück Marmor gebraucht, das Adern hat, als den mit einem ganz einartigen Marmorstücke oder einer leeren Tafel, wie sie die Philosophen unter ihrer *tabula rasa* verstehen. Denn wenn die Seele dieser leeren Tafel gliche, so würden die Wahrheiten in uns enthalten sein, wie die Figur des Herkules im Marmor, vorausgesetzt, daß dieses Stück Marmor vollständig gleichgültig dagegen ist, ob es diese oder irgendeine andere Gestalt erhält. Gäbe es aber in dem Stein Adern, welche die Gestalt des Herkules eher als irgendeine andere Gestalt anzeigten, so würde dieser Stein dazu mehr angelegt sein, und Herkules wäre ihm in gewissem Sinne wie eingeboren, wenn auch Arbeit nötig wäre, um diese Adern zu entdecken und sie durch Politur zu säubern, indem man alles entfernen würde, was sie daran hinderte, deutlich hervorzutreten. In dieser Weise sind uns die Ideen und Wahrheiten eingeboren als Neigungen, Anlagen, Fertigkeiten oder natürliche Kräfte, nicht aber als Tätigkeiten, obgleich diese Kräfte immer von gewissen, oft unmerklichen Tätigkeiten, welche ihnen entsprechen, begleitet sind. —

Unser gelehrter Verfasser scheint zu behaupten, daß es in uns nichts Potentielles gebe und sogar nichts, dessen wir uns nicht immer tatsächlich bewußt seien. Aber er kann dies nicht ganz streng nehmen, sonst würde seine Ansicht zu paradox sein. Denn selbst Fertigkeiten, die wir uns erworben haben, und Vorräte, die wir unserem Gedächtnis einverleibt haben, sind uns nicht immer deutlich bewußt, ja stehen uns oft, wenn wir sie brauchen, nicht zur Verfügung, während wir sie uns häufig doch bei irgendeiner kleinen Gelegenheit, die uns an sie erinnert, leicht wieder in den Geist zurückrufen können, wie man z. B. nur den Anfang eines Liedes braucht, um sich des übrigen wieder zu erinnern. Auch schränkt er an anderen Stellen seinen Satz durch die Bemerkung ein, es gebe in uns nichts, dessen wir uns nicht, wenigstens früher, bewußt gewesen wären. Aber abgesehen davon, daß niemand durch die bloße Vernunft bestimmen kann, wie weit unsere ehemaligen Bewustseinsakte, die wir möglicherweise vergessen haben, sich erstreckt haben mögen, — zumal wenn man der Wiedererinnerungstheorie der

Platoniker folgt, welche, so fabelhaft sie auch im ganzen sein mag, doch manche Stücke in sich enthält, die mit der reinen Vernunft als solcher nicht im Widerspruch stehen[9]) — abgesehen hiervon, sage ich, warum müssen wir denn alles durch die Auffassung äußerer Dinge erworben und warum können wir nichts in uns selbst innerlich entdeckt haben? Ist denn unsere Seele, für sich allein genommen, so leer, daß sie ohne die von außen entlehnten Bilder nichts ist? Das ist doch eine Ansicht, die unser scharfsinniger Verfasser sicher nicht billigen kann. Und wo kann man eine Tafel finden, die nicht in sich irgendeine Ungleichheit aufweist, da es doch keine vollkommen einartige und gleichmäßige Fläche gibt? Warum sollten wir uns also nicht auch einige Inhalte des Denkens aus unserem eigenen Grunde verschaffen können, wenn wir darin nachgraben wollten? Im Grunde genommen ist also, wie ich zu glauben geneigt bin, seine Ansicht über diesen Punkt von der meinigen oder vielmehr von der allgemeinen Ansicht nicht verschieden, zumal er zwei Quellen unserer Erkenntnisse, die Sinne und die Reflexion, anerkennt.

Weniger leicht wird es vielleicht sein, den Autor mit uns und mit den Cartesianern in Übereinstimmung zu bringen, wenn er annimmt, daß der Geist nicht immer denke, und besonders, daß er ohne Bewußtsein sei, wenn man, ohne Träume zu haben, schläft. Er sagt, da die Körper ohne Bewegung sein können, könnten die Seelen ebensogut ohne Denken sein. Aber da antworte ich ein wenig anders, als gewöhnlich geschieht. Ich nehme nämlich an, daß eine Substanz von Natur nicht ohne Tätigkeit sein kann, und daß es selbst niemals einen Körper ohne Bewegung gibt. Schon die Erfahrung unterstützt mich, und man braucht nur das Buch des berühmten Herrn Boyle gegen die absolute Ruhe zu Rate zu ziehen, um sich davon zu überzeugen[10]). Aber ich glaube auch, daß die Ver-

---

[9]) Vgl. das Urteil Leibnizens über Platons ἀνάμνησις-Lehre: Bd. II, S. 461, Anm.

[10]) Robert Boyle, Dissertatio de intestinis motibus particularum solidorum quiescentium, in qua absoluta corporum quies in disquisitionem vocatur (Genevae 1680); Näheres hierüber bei K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik II, 284 ff.

nunft dafür ist, und dies ist einer der Gründe, die ich habe, um die Existenz der Atome zu widerlegen.

Übrigens gibt es gar viele Anzeichen, aus denen wir schließen müssen, daß es in jedem Augenblicke in unserem Innern eine unendliche Menge von Perceptionen gibt, die aber nicht von Apperzeption und Reflexion begleitet sind, sondern lediglich Veränderungen in der Seele selbst darstellen, deren wir uns nicht bewußt werden, weil diese Eindrücke entweder zu schwach und zu zahlreich oder zu gleichförmig sind, so daß sie im einzelnen keine hinreichenden Unterscheidungsmerkmale aufweisen. Nichtsdestoweniger können sie im Verein mit anderen ihre Wirkung tun und sich in der Gesamtheit des Eindrucks, wenigstens in verworrener Weise, geltend machen. So bringt die Gewohnheit uns dahin, auf die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalles nicht mehr achtzugeben, wenn wir einige Zeit lang ganz nahe dabei gewohnt haben. Nicht als ob jene Bewegung nicht immer noch unsere Sinneswerkzeuge träfe und als ob nicht, gemäß der Harmonie von Seele und Leib, auch in der Seele eine entsprechende Änderung sich vollzöge: sondern die auf die Seele und den Körper geschehenden Eindrücke sind, wenn sie den Reiz der Neuheit verloren haben, nicht stark genug, um unsere Aufmerksamkeit und unser Gedächtnis, die von fesselnderen Gegenständen in Anspruch genommen werden, auf sich zu ziehen. Denn jedwede Aufmerksamkeit verlangt Gedächtnis; und wenn wir, sozusagen, nicht daran gemahnt und darauf hingewiesen werden, auf bestimmte gegenwärtige Bewußtseinszustände in uns zu achten, so lassen wir sie ohne Reflexion, ja ohne sie zu bemerken, vorübergehen; wenn uns jedoch jemand sofort darauf hinweist und uns z. B. auf irgendeinen Lärm aufmerksam macht, der sich gerade hören ließ, so erinnern wir uns daran und werden uns bewußt, davon soeben eine Empfindung gehabt zu haben. Also waren es Bewußtseinszustände, die von uns nicht sogleich apperzipiert wurden, vielmehr erfolgte die Apperzeption erst auf den Hinweis hin, also nach einer bestimmten Zwischenzeit, wie klein diese auch sein mag. Um diese kleinen Perzeptionen, die wir in der Menge nicht unterscheiden können, noch besser zu fassen,

bediene ich mich gewöhnlich des Beispiels vom Getöse oder Geräusch des Meeres, welches man vom Ufer aus vernimmt. Um dieses Geräusch, wie tatsächlich geschieht, zu hören, muß man sicherlich die Teile, aus denen sich das Ganze zusammensetzt, d. h. das Geräusch einer jeden Welle hören, obgleich jedes dieser geringen Geräusche nur in der verworrenen Gemeinschaft mit allen übrigen zusammen, d. h. eben im Meeresbrausen selbst, erfaßbar ist, und man es nicht bemerken würde, wenn die Welle, von der es herrührt, die einzige wäre. Denn die Bewegung dieser Welle muß doch auf uns irgendeinen Eindruck machen und jedes Einzelgeräusch muß, so gering es auch sein mag, von uns irgendwie aufgefaßt werden, sonst würde man auch von hunderttausend Wellen keinen Eindruck haben, da hunderttausend Nichtse zusammen nicht Etwas ausmachen. Auch im tiefsten Schlafe hat man immer noch eine schwache und verworrene Empfindung, und man würde niemals durch das stärkste Geräusch der Welt erweckt werden, wenn man nicht irgendein Bewußtsein seines, wenngleich nur schwachen, Anfangs hätte, wie man auch bei größter Kraftanwendung niemals eine Schnur zerreißen könnte, wenn sie nicht durch geringere Anstrengungen ein wenig gespannt und verlängert würde, mag auch diese kleine Spannung unmerklich sein.

Solche kleinen Perzeptionen sind also von größerer Wirksamkeit, als man denken mag. Auf ihnen beruhen unsere unbestimmten Eindrücke, unser Geschmack, unsere Wahrnehmungsbilder der sinnlichen Qualitäten, welche alle in ihrem Zusammensein klar, jedoch ihren einzelnen Teilen nach verworren sind; auf ihnen beruhen die ins Unendliche gehenden Eindrücke, die die uns umgebenden Körper auf uns machen und somit die Verknüpfung, in der jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum steht. Ja man kann sagen, daß vermöge dieser kleinen Perzeptionen die Gegenwart mit der Zukunft schwanger und mit der Vergangenheit erfüllt ist, daß alles miteinander zusammenstimmt (*σύμπνοια πάντα* — wie Hippokrates sagte), und daß Augen, die so durchdringend wären, wie die Gottes, in der geringsten Substanz die ganze Reihenfolge der Begebenheiten des Universums lesen könnten:

Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur

Diese unmerklichen Perzeptionen sind es auch, die dasjenige bezeichnen und ausmachen, was wir ein und dasselbe Individuum nennen: denn kraft ihrer erhalten sich im Individuum Spuren seiner früheren Zustände, durch die die Verknüpfung mit seinem gegenwärtigen Zustand hergestellt wird. Ein höherer Geist vermöchte diese Spuren zu erkennen, selbst wenn sie für das Individuum selber nicht merklich wären, d. h. wenn es keine ausdrückliche Erinnerung mehr an sie besäße. Ja diese Perzeptionen geben sogar — durch periodische Entwicklungen, die einmal eintreten können — das Mittel ab, im Notfall diese Erinnerung wieder zu erwecken. Sie bewirken auch, daß der Tod, nichts anderes ist als ein Schlaf, ja daß er ein solcher nicht bleiben kann. Denn in ihm hört das Bewußtsein nur auf, hinreichend deutlich zu sein und sinkt bei den Tieren zu einem Zustand von Verworrenheit herab, der die Apperzeption aufhebt: ein Zustand, der jedoch nicht immer dauern kann; von dem Menschen ganz zu schweigen, der hierin noch besondere Vorrechte genießen muß, die ihm die Erhaltung seiner Persönlichkeit verbürgen[11]).

Durch die unmerklichen Perzeptionen erläutere ich auch jene wunderbare vorherbestimmte Harmonie der Seele und des Körpers, ja selbst aller Monaden oder einfachen Substanzen, die an die Stelle des unhaltbaren gegenseitigen Einflusses tritt; und die nach dem Urteil des Verfassers des trefflichsten Wörterbuches die Größe der göttlichen Vollkommenheiten weit über alle Vorstellungen hinaus, die man sich je davon gemacht hat, erhöht[12]). Danach scheint es wenig zu bedeuten, wenn ich noch hinzufüge, daß diese kleinen Perzeptionen es sind, die uns bei vielen Vorfällen, ohne daß man daran denkt, bestimmen und die hierdurch für die gewöhnliche Betrachtungsweise den Schein einer völlig indifferenten

---

[11]) Näheres hierüber bes. in Leibniz „Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste" und in seinen „Betrachtungen über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen", Bd. II, S. 48ff. und 63ff.

[12]) Auf diese Bemerkung Bayles (im Artikel „Rorarius" seines „Dictionnaire philosophique et critique") hat sich Leibniz wiederholt berufen: s. Bd. II, S. 66 und II, 382ff.

Willensentscheidung hervorbringen, wie wenn es uns beispielsweise völlig gleichgültig wäre, ob wir uns zur Rechten oder zur Linken wenden. Auch brauche ich hier, da dies im Buch selbst geschehen ist[13]), nicht darauf hinzuweisen, daß sie die Ursache jener Unruhe sind, die sich, wie ich zeige, vom Schmerz nur gradweise unterscheidet und die doch oft unser Verlangen, ja unsere Lust ausmacht, indem sie dieser gleichsam das Salz und die Würze gibt. Ferner besteht vermöge der unmerklichen Teile unserer sinnlichen Wahrnehmungen eine Beziehung zwischen diesen Wahrnehmungen selbst, also zwischen den Empfindungen, die wir von Farbe, von Temperatur und anderen sinnlichen Qualitäten haben, und den entsprechenden körperlichen Bewegungen — während die Cartesianer, mit denen unser übrigens so scharfsinnige Autor hier übereinstimmt, die Empfindungen, die wir von diesen Qualitäten besitzen, als willkürliche Eigenschaften betrachten: derart, daß Gott sie der Seele nach Gutdünken gegeben hätte und ohne daß irgendeine wesentliche Beziehung zwischen ihnen und ihren Objekten bestünde; — eine für mich befremdende Ansicht, die mir der Weisheit des Urhebers der Dinge, der nichts ohne inneren Zusammenhang und ohne Grund tut, wenig würdig erscheint[14]).

Die unmerklichen Perzeptionen sind mit einem Worte in der Geisteslehre (Pneumatik)[15]) von ebenso großer Bedeutung, wie es die unmerklichen Körper in der Physik sind; und es ist gleich unvernünftig, die einen wie die andern unter dem Vorwande, daß sie außerhalb des Bereichs unserer Sinne fallen, zu verwerfen. Nichts geschieht auf einen Schlag; und es ist einer meiner wichtigsten und bewährtesten Grundsätze, daß die Natur niemals Sprünge macht. Ich habe diesen Satz das Gesetz der Kontinuität genannt, als ich von ihm einmal in den ersten Heften der „Nouvelles de la Republique des lettres"

[13]) S. das 20. Kapitel des zweiten Buches.

[14]) Vgl. Buch II, Kapitel 8.

[15]) „Pneumatik" kommt in dieser Bedeutung — als Lehre vom Geiste — schon bei Alsted vor, wie dessen Enzyklopädie (Herborn 1630) ausweist. Der Ursprung dieses Gebrauchs ist nicht in der klassischen Literatur, sondern in der neutestamentlichen Sprache zu suchen (Sch.).

sprach[16]). Der Nutzen dieses Gesetzes für die Physik ist sehr bedeutend: es enthält in sich, daß man stets durch einen mittleren Zustand hindurch vom Kleinen zum Großen und umgekehrt fortschreitet, sowohl den Graden, wie den Teilen nach; — daß niemals eine Bewegung unmittelbar aus der Ruhe entsteht, noch in sie übergeht, außer durch einen kleineren Grad der Bewegung hindurch, wie man auch niemals eine Strecke oder Länge völlig durchlaufen kann, ohne zuvor eine kleinere Strecke zurückgelegt zu haben. Freilich haben bisher diejenigen, die die Gesetze der Bewegung aufgestellt haben, dieses Gesetz nicht bemerkt; denn sie glaubten, daß ein Körper in einem Augenblicke eine der vorangegangenen entgegengesetzte Bewegung annehmen könne. Alles dies berechtigt zu dem Schluß, daß auch die merklichen Perzeptionen stufenweise aus solchen entstehen, welche zu schwach sind, um bemerkt zu werden. Urteilt man anders, so zeugt dies von geringer Erkenntnis der grenzenlosen Subtilität der Dinge, die stets und überall eine wirkliche Unendlichkeit in sich schließt.

Ich habe ferner bemerkt, daß vermöge der unmerklichen Verschiedenheiten zwei Individuen nicht vollkommen gleich sein können und stets einen mehr als bloß numerischen Unterschied aufweisen müssen: ein Satz, der die Auffassung der Seele als leere Tafel, sowie die Annahme einer Seele ohne Gedanken, einer Substanz ohne Tätigkeit, den leeren Raum, die Atome, ja selbst letzte aktuell nicht weiter geteilte Teilchen der Materie, die völlige Einförmigkeit in einem Zeit-, Orts- oder Stoffteile, die vollkommenen Kügelchen des zweiten Elements, die aus ursprünglichen vollkommenen Würfeln entstanden sein sollen[17]), und tausend andere Phantasiegebilde der Philosophen, die aus ihren unvollständigen Begriffen stammen, aufhebt. Die Natur der Dinge weiß hiervon nichts und nur unsere Unwissenheit und unsere geringe Aufmerksam-

16) S. Bd. I, S. 84 ff.

17) Die „zweite Materie“ oder das Element der Luft besteht nach der Vorstellungsweise der Cartesischen Physik aus vollkommen kugelförmigen Stoffpartikeln, die dadurch entstanden sind, daß die anfänglich mannigfach gestalteten Teile des Stoffes bei ihrer schnellen Bewegung ihre Ecken und Kanten abgeschliffen haben. Vgl. Descartes, Principia philosophiae III, § 49 ff.

keit auf das Unmerkliche läßt derartige Annahmen zu, die man jedoch in keiner Weise erträglich machen kann, es sei denn, daß man sie auf bloße Abstraktionen des Geistes beschränkt, der ausdrücklich erklärt, dasjenige, was er beiseite setzt und von irgendeiner bestimmten augenblicklichen Betrachtung auszuschließen für nötig hält, darum doch nicht zu leugnen. Würde man hingegen all dies als bare Münze annehmen, also alles das, was man nicht deutlich bemerkt, in der Seele oder im Körper auch als nicht vorhanden ansehen, so würde man in der Philosophie einen gleichen Fehler begehen, wie in der Politik, wenn man in ihr *τὸ μικρόν*, die unmerklichen Fortschritte, überginge, während in der bloßen Abstraktion als solcher kein Irrtum liegt, sofern man sich nur bewußt bleibt, daß das, wovon man absieht, nichtsdestoweniger vorhanden ist. Es entspricht dies dem Verfahren der Mathematiker, wenn sie von vollkommenen Linien, von gleichförmigen Bewegungen und anderen streng regelmäßigen Wirkungen reden, obgleich die Materie (d. h. die Mischung aller Wirkungen des uns umgebenden Unendlichen) der Strenge der Regel immer einigen Abbruch tut. Ein derartiges Verfahren braucht man, um die Probleme zu unterscheiden, und um, soweit es uns möglich ist, die Wirkungen auf die Ursache zurückzuführen und manche zukünftige Folgen daraus herzuleiten: denn je sorgfältiger man sich hütet, in der methodisch geregelten Betrachtung irgend etwas zu versäumen, desto mehr entspricht die Praxis der Theorie. Aber nur der höchsten Vernunft, welcher nichts entgeht, kommt es zu, die ganze Unendlichkeit deutlich zu begreifen und alle Ursachen und Folgen auf einmal zu überschauen. Alles was wir dagegen über die Unendlichkeiten vermögen, ist, sie verworren zu erkennen, wobei wir doch wenigstens das eine deutlich wissen, daß sie vorhanden sind; sonst würden wir über die Schönheit und Größe des Weltalls sehr falsch urteilen und auch keine gute Physik, die uns die Natur der Dinge im allgemeinen erklärte, besitzen; noch weniger aber eine gute Lehre vom Geist, die die Erkenntnis Gottes, der Seelen und der einfachen Substanzen überhaupt in sich schließt.

Eine solche Erkenntnis der unmerklichen Perzeptionen dient ferner zu erklären, warum und wie zwei Menschen-

seelen oder sonst zwei Seelen derselben Gattung nie vollständig gleich aus den Händen des Schöpfers hervorgehen, vielmehr eine jede eine ihr eigene ursprüngliche Beziehung auf den Standort und Gesichtspunkt, den sie im Weltall einnehmen soll, in sich schließt. Es folgt dies schon aus dem, was ich allgemein von zwei Individuen bemerkt habe: daß nämlich ihr Unterschied stets mehr als ein bloß numerischer ist. Noch an einem anderen wichtigen Punkt bin ich genötigt, mich nicht allein von den Ansichten unseres Autors, sondern auch der meisten Neuern zu entfernen: ich glaube nämlich mit den meisten Alten, daß alle Geister, alle Seelen, alle einfachen geschaffenen Substanzen stets mit einem Körper verbunden sind, und daß es völlig losgelöste Seelen niemals gibt. Ich habe dafür Gründe *a priori*, aber außerdem bietet diese Lehre auch den Vorteil, daß sie alle philosophischen Schwierigkeiten über den Zustand der Seelen, über ihre immerwährende Erhaltung, über ihre Unsterblichkeit und Wirksamkeit beseitigt. Der Unterschied zwischen zwei Zuständen der Seele besteht und bestand ja immer nur in dem größeren oder geringeren Grad von Merklichkeit und Vollkommenheit der Vorstellungen, was ihren vergangenen oder zukünftigen Zustand ebenso erklärlich macht als ihren gegenwärtigen. Auch bei einer noch so geringen Überlegung merkt man hinlänglich, daß dies vernunftgemäß ist, und daß ein Sprung von einem Zustand zu einem anderen unendlich davon verschiedenen nicht natürlich sein kann. Ich bin erstaunt, daß die Schulphilosophie ohne Grund den natürlichen Standpunkt verlassen hat, um sich mutwillig in gewaltige Schwierigkeiten zu stürzen und den Freigeistern Gelegenheit zu scheinbaren Triumphen zu geben. Alle ihre Beweisgründe aber fallen durch diese Erklärung der Dinge mit einem Male in sich zusammen: denn von diesem Standpunkt aus macht es nicht mehr Schwierigkeit, die Erhaltung der Seelen (oder vielmehr nach meinem System: des lebendigen Wesens) zu begreifen, als die Verwandlung der Raupe in den Schmetterling oder die Fortdauer des Denkens im Schlafe, mit dem Jesus Christus den Tod göttlich schön verglichen hat. Auch habe ich schon gesagt, daß kein Schlaf immerfort dauern kann;

und am kürzesten oder fast gar nicht wird er für die vernunftbegabten Seelen dauern, die stets dazu bestimmt sind, die Persönlichkeit, die ihnen im Reiche Gottes verliehen worden ist und folglich die Erinnerung zu bewahren: und zwar, um dadurch für Belohnungen und Strafen empfänglicher zu sein. Ich füge noch hinzu, daß überhaupt keine Störung der sichtbaren Organe imstande ist, eine gänzliche Verwirrung in einem lebenden Wesen hervorzurufen, alle seine Organe zu zerstören und die Seele ihres ganzen organischen Körpers und der unauslöschbaren Reste aller früheren Spuren zu berauben. Man hat indessen, wie ich glaube, diesen natürlichen Weg der Erklärung des Fortbestandes der Seele darum verlassen, weil man die alte Lehre, daß auch die Seelen der Engel an einen subtilen Körper geknüpft sind, indem man sie mit der Körperlichkeit der Engel selbst verwechselte, allzu leicht aufgab; weil man ferner angeblich losgelöste Intelligenzen nach dem Vorbild derer, die gemäß Aristoteles den Umschwung der himmlischen Sphären leiten, in die geschaffene Welt einführte und weil man schließlich der irrigen Meinung war, daß man den Fortbestand der Tierseelen nicht behaupten könne, ohne in die Seelenwanderung zu verfallen und die Seele von Leib zu Leib spazieren zu lassen: lauter Verlegenheiten, aus denen man keinen Ausweg fand[18]. Der natürlichen Religion ist damit großer Schaden geschehen: denn viele sind dadurch zu der Meinung geführt worden, daß unsere Unsterblichkeit nur ein Wunder göttlicher Gnade sei; eine Ansicht, von der, wie ich bald erwähnen werde, auch unser Autor mit einigem Zweifel spricht. Es wäre indessen zu wünschen, daß alle, die dieser Ansicht sind, sich ebenso vorsichtig und aufrichtig wie er ausgedrückt hätten, denn es ist zu fürchten, daß so manche, die von der Unsterblichkeit durch Gnade sprechen, es nur tun, um den Schein zu retten und sich im Grunde jenen Averroïsten und den Irrlehren bestimmter Quietisten an-

[18]) Die nähere Darlegung und Begründung dieser Lehre findet sich besonders in den „Betrachtungen über die Lehre von einem einigen allumfassenden Geiste“, in den „Betrachtungen über die Lebensprinzipien“ und in der „Monadologie“ (§ 70ff.), s. Band II, S. 51ff., 69ff., 451ff.

nähern, die sich eine Auflösung und Wiedervereinigung der Seele mit dem Ozean der Gottheit einbilden[19]), eine Vorstellung, deren Unmöglichkeit mein System vielleicht allein klar zeigt.

Auch in Hinsicht der Materie scheinen wir verschiedener Ansicht zu sein, sofern der Verfasser meint, daß der leere Raum für die Bewegung nötig ist, weil er die kleinen Teile der Materie für unnachgiebig hält. Ich gebe zu, daß wenn die Materie aus solchen Teilen bestände, die Bewegung in vollem Raume unmöglich sein würde, wie wenn ein Zimmer mit einer Masse kleiner Kieselsteine erfüllt wäre, ohne daß der geringste leere Platz darin bliebe. Aber gerade diese Voraussetzung, für die es meiner Meinung nach keinen Grund gibt, wird hier bestritten, wenngleich sich unser gelehrter Autor bis zu dem Glauben versteigt, daß die Unnachgiebigkeit oder die Kohäsion der kleinen Teile das Wesen des Körpers ausmacht. Man muß sich den Raum vielmehr von einer Materie erfüllt denken, die ursprünglich flüssig, jeder Teilung fähig, ja tatsächlich bis ins Unendliche wieder und wieder geteilt ist; nur mit dem Unterschiede, daß diese Teilbarkeit und wirkliche Teilung, je nachdem die Bewegungen in der Materie schon mehr oder weniger miteinander zusammenstimmen, an verschiedenen Orten verschieden ist. Daher hat die Materie überall einen gewissen Grad sowohl von Unnachgiebigkeit, wie von Flüssigkeit und es gibt keinen Körper, der im höchsten Grade hart oder flüssig wäre: also weder ein Atom von unüberwindlicher Härte, noch irgendeine gegen die Teilung vollkommen gleichgültige Masse. Auch hebt die Ordnung der Natur und besonders das Kontinuitätsgesetz in gleicher Weise das eine wie das andere auf.

Ich habe ferner gezeigt, daß eine Kohäsion, die nicht selbst die Wirkung des Stoßes oder der Bewegung wäre, streng genommen eine Anziehung der einzelnen Teile der Materie veranlassen müßte. Denn wenn es einen ursprünglich unnachgiebigen Körper gäbe, z. B. ein Atom des Epikur, der einen hervorstehenden Teil in Gestalt eines Hakens hätte (da man sich Atome von allen

[19]) Näheres hierüber s. Bd. II, S. 48—50.

Arten Gestalt denken kann), so würde dieser Haken, wenn er fortgestoßen würde, den übrigen Teil des Atoms, nämlich denjenigen, der nicht gestoßen wird und nicht in die Linie des Stoßes fällt, nach sich ziehen. Indessen erklärt sich unser scharfsinniger gelehrter Autor selbst gegen diese von den Philosophen angenommenen Anziehungen, wie man sie sonst der Furcht vor dem leeren Raum zuschrieb; er führt sie auf Stoßvorgänge zurück, indem er mit den Neueren daran festhält, daß ein Teil der Materie auf den anderen unmittelbar nur dadurch wirkt, daß er ihn von nahe her anstößt. Ich gebe ihnen darin recht, weil sich sonst bei der Wirkung nichts Verständliches denken läßt.

Gleichwohl darf ich nicht verhehlen, daß ich bei unserem trefflichen Autor eine Art von Widerruf in bezug auf diesen Gegenstand bemerkt habe, und ich muß seine bescheidene Offenheit hierin ebenso loben, wie ich bei anderen Gelegenheiten seinen durchdringenden Geist bewundert habe. In der Antwort auf den zweiten Brief des verstorbenen Bischofs von Worcester, die im Juli 1699 gedruckt worden ist, sagt er (auf S. 408), um die gegen diesen gelehrten Prälaten von ihm verfochtene These, nämlich daß die Materie denken könne, aufrechtzuerhalten, unter anderem folgendes: „Ich gebe zu, behauptet zu haben (Buch II der Abhandlung über den Verstand Kap. 8 § 11), daß der Körper durch Anstoß und nicht anders wirke. Auch war dies meine Ansicht, als ich schrieb, und jetzt noch kann ich keine andere Art der Tätigkeit mir vorstellen. Aber ich bin seitdem durch das unvergleichliche Buch des scharfsinnigen Newton überzeugt worden, daß es zu viel Anmaßung wäre, die Macht Gottes durch unsere beschränkten Begriffe einengen zu wollen. Die Gravitation von Materie zu Materie auf mir unbegreifliche Weise ist nicht allein ein Beweis, daß Gott, wenn es ihm gut scheint, in die Körper Kräfte und Wirkungsarten legen kann, die über das, was aus unserer Vorstellung des Körpers abgeleitet oder durch unsere Kenntnis der Materie erklärt werden kann, hinausgehen, sondern sie bildet auch ein un-

bestreitbares Beispiel dafür, daß er es wirklich getan hat. Darum werde ich dafür sorgen, daß in der nächsten Ausgabe meines Buches jene Stelle verbessert werde." Ich finde denn auch, daß man sie in der französischen Übersetzung dieses Buches, die zweifelsohne nach den letzten Ausgaben gemacht worden ist, im § 11 folgendermaßen geändert hat: Es ist, wenigstens soviel wir begreifen können, klar, daß die Körper nur durch Stoß und nicht auf andere Weise aufeinander wirken, denn es ist uns unmöglich, zu begreifen, daß ein Körper auf das, was er nicht berührt, wirken könne; denn dies würde soviel heißen, als sich vorstellen, daß er dort wirken könne, wo er nicht ist."

Ich kann nicht umhin, die bescheidene Frömmigkeit unseres berühmten Schriftstellers zu loben, wenn er anerkennt, daß Gott über das hinaus, was wir verstehen können, wirken und daß es also in den Glaubensartikeln unbegreifliche Geheimnisse geben kann; aber ich möchte nicht, daß man im gewöhnlichen Lauf der Natur gezwungen wäre, zu Wundern seine Zuflucht zu nehmen und schlechthin unerklärliche Kräfte und Wirkungsarten zuzulassen. Denn dies hieße zugunsten dessen, was Gott tun kann, den schlechten Philosophen jedwede Freiheit geben. Wenn man diese zentripetalen Kräfte oder diese unmittelbaren Anziehungen aus der Ferne, ohne sie begreiflich machen zu können, zulassen wollte, so sehe ich nicht ein, wie man unsere Schulphilosophen verhindern will zu behaupten, daß alles ganz einfach durch ihre „Vermögen" geschieht, und ihre „intentionalen Spezies" aufrechtzuerhalten, die von den Gegenständen her zu uns gelangen und bis in unsere Seelen einzudringen Mittel finden[20]. Wenn das angeht: *omnia jam fient, fieri quae posse negabam.* Dergestalt scheint es mir, daß unser Verfasser, so scharfsinnig er ist, hier allzusehr von einem Extrem ins andere verfällt. Bei den Wirkungen der Seele macht er Schwierigkeiten, wo es sich bloß darum handelt,

---

[20]) Vgl. Leibniz' Bemerkungen gegen die scholastische Wahrnehmungstheorie und die „species intentionales" in seinem fünften Schreiben an Clarke, § 84 (Bd. I, S. 198ff.).

das, was nicht sinnlich ist, zuzulassen, und hier legt er den Körpern etwas, was nicht einmal denkbar ist, bei, indem er ihnen Kräfte und Tätigkeiten zugesteht, die meiner Meinung nach über alles, was ein erschaffener Geist tun und verstehen kann, hinausgehen. Denn er räumt ihnen Anziehungskraft selbst auf große Entfernungen ein, ohne sich auf irgendeine Sphäre der Tätigkeit zu beschränken, und zwar, um eine ebenso unerklärliche Ansicht, nämlich die Möglichkeit, daß die Materie, innerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge, denken könne, aufrechtzuerhalten.

Die Streitfrage, welche er mit dem berühmten Prälaten, der ihn angegriffen hatte[21]), verhandelt, ist, ob die Materie denken kann; und da dies ein auch für das vorliegende Werk wichtiger Punkt ist, bin ich genötigt, ein wenig darauf einzugehen und von ihrem Streit Notiz zu nehmen. Ich werde das Wesentliche des Themas darlegen und mir die Freiheit nehmen, meine eigenen Gedanken über den Gegenstand zu äußern. Der verstorbene Bischof von Worcester unternahm, in der Befürchtung, daß unseres Autors Lehre von den Ideen manchem dem christlichen Glauben schädlichen Mißbrauche ausgesetzt sei, — wozu aber meiner Meinung nach kein besonderer Grund vorliegt —, einige Stellen dieser Lehre in seiner Rechtfertigung der Dreieinigkeitslehre zu prüfen. Er läßt diesem ausgezeichneten Schriftsteller Gerechtigkeit widerfahren, indem er zugesteht, daß er das Dasein des Geistes für ebenso sicher wie das des Körpers halte, wenngleich beide Substanzen uns gleich wenig bekannt seien, fragt aber sodann (pag. 241 u. ff.), wie die Reflexion uns vom Dasein des Geistes überzeugen könne, wenn Gott nach der Ansicht unseres Verfassers (Buch IV, Kap. 3) der Materie das Vermögen zu denken verleihen kann. Denn unter dieser Voraussetzung würde der Gedankengang, der zur Unterscheidung der möglichen Merkmale der Seele und

---

[21]) Die Polemik zwischen Locke und Stillingfleet, dem Bischof von Worcester, knüpft an Lockes Werk: „The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures (London 1695) an, das Stillingfleet in seinem „Discourse in vindication of the Doctrine“ 1696, bekämpft. Die Kontroverse, die sich hieran schloß, dauerte bis zum Tode Stillingfleets im Jahre 1799 fort.

des Körpers dienen sollte, seinen Nutzen verlieren. Im 2. Buch der Abhandlung über den Verstand Kap. 23, § 15. 27. 28 hatte nämlich der Autor gesagt, daß die Tätigkeiten der Seele uns die Idee des Geistes liefern und daß wir diese Idee vermöge des Verstandes und des Willens ebenso begreifen, wie uns das Wesen des Körpers durch Widerstandskraft und Stoß verständlich wird. Darauf antwortet unser Verfasser in seinem ersten Brief (p. 65 ff.) in dieser Weise: „Ich glaube bewiesen zu haben, daß wir eine geistige Substanz in uns haben, denn wir erfahren in uns das Denken; nun kann diese Tätigkeit oder dieser Modus nicht durch die Idee eines für sich bestehenden Dinges ausgedrückt werden und bedarf folglich eines Trägers oder Subjekts der Inhärenz. Die Idee eines solchen Trägers macht dasjenige aus, was wir Substanz nennen. Denn da die allgemeine Idee der Substanz durchweg dieselbe ist, so folgt, daß, wenn ihr jene Modifikation hinzugefügt wird, die man „Denken“ oder „Denkvermögen“ nennt, dies einen Geist ausmacht, ohne daß man dabei noch irgendwelche andere Modifikation in Betracht zu ziehen, also zu fragen braucht, ob der Geist Widerstandskraft besitzt oder nicht. Auf der anderen Seite wird die Substanz, der jene Eigenschaft zukommt, die man Widerstandskraft nennt, Materie sein, gleichviel ob mit ihr das Denken verknüpft ist oder nicht. Verstehen Sie aber unter einer geistigen Substanz eine immaterielle Substanz, so gebe ich zu, nicht bewiesen zu haben, daß sich eine solche in uns findet, und daß man es nach meinen Grundsätzen nicht auf bündige Art erweisen kann, obgleich das, was ich über die Systeme der Materie gesagt habe (Buch IV, Kap. 10, § 16), indem ich die Immaterialität Gottes dartat, es im höchsten Grade wahrscheinlich macht, daß die in uns denkende Substanz immateriell ist... Indessen habe ich gezeigt (fügt der Verfasser p. 68 hinzu), daß die großen Zwecke der Religion und

der Moral durch die Unsterblichkeit der Seele gesichert sind, ohne daß man ihre Immaterialität vorauszusetzen nötig hat."

Um zu zeigen, daß unser Verfasser anders gedacht habe, als er das zweite Buch seiner Abhandlung schrieb, führt der gelehrte Bischof in seiner Antwort auf diesen Brief p. 51 eine Stelle (aus dem genannten Buch K. 23, § 15) an, wo es heißt, „daß wir durch die einfachen Ideen, welche wir von den Tätigkeiten unseres Geistes abgeleitet haben, die zusammengesetzte Idee eines Geistes bilden können und daß wir, indem wir die Ideen des Denkens, des Bewußtseins, der Freiheit und der Fähigkeit, unseren Körper zu bewegen, zusammennehmen, dadurch einen ebenso klaren Begriff von immateriellen wie von materiellen Substanzen besitzen." Er führt noch andere Stellen an, um zu zeigen, daß der Verfasser den Geist dem Körper entgegensetzte, und sagt (p. 54), daß die Zwecke der Religion und der Moral besser gesichert seien, wenn man beweise, daß die Seele von Natur unsterblich, d. h. immateriell ist. Auch die Stelle führt er an (p. 70), daß alle Ideen, welche wir von den einzelnen und bestimmten Arten der Substanzen haben, nichts anderes als verschiedene Verbindungen einfacher Ideen sind und daß unser Verfasser also geglaubt habe, die Ideen des Denkens und Wollens ergäben eine besondere Substanz, die von derjenigen, die aus den Ideen der Widerstandskraft und des Stoßes gebildet wird, verschieden sei. Im § 17 bemerke er denn auch, daß diese letzteren Ideen den Körper im Gegensatz zum Geiste konstituieren.

Der Bischof von Worcester hätte noch hinzusetzen können, daraus, daß die allgemeine Idee der Substanz im Körper und im Geiste liege, folge noch nicht, daß ihre Verschiedenheiten Modifikationen desselben Dinges seien, wie unser Autor das in der aus dem ersten Briefe von mir angezogenen Stelle eben gesagt hat. Man muß zwischen Modifikationen und Attributen wohl unterscheiden. Die Vermögen des Bewußtseins und Handelns, die Ausdehnung, die Widerstandskraft sind Attribute oder beständige und wesentliche Prädikate,

aber das Denken, die Heftigkeit, die einzelnen Gestalten und Bewegungen sind Modifikationen dieser Attribute. Man muß ferner zwischen *physischer* oder vielmehr realer und *logischer* oder idealer *Gattung* unterscheiden. Die Dinge, die zu derselben physischen Gattung gehören oder die *homogen* sind, sind sozusagen von derselben *Materie* und können oft durch die Veränderung der Modifikation ineinander verwandelt werden, wie die Kreise und die Vierecke. Aber auch zwei *heterogene* Dinge können nichtsdestoweniger dieselbe logische Gattung miteinander gemein haben, und in diesem Falle sind ihre *Verschiedenheiten* nicht bloß zufällige Modifikationen desselben Subjekts oder derselben metaphysischen oder physischen Materie. So sind Zeit und Raum sehr heterogene Dinge, und es wäre falsch, sich irgendwelches reale gemeinsame Subjekt zu denken, das nur die kontinuierliche Größe überhaupt besäße und aus dessen Modifikationen Zeit oder Raum hervorgingen. Vielleicht könnte sich jemand über diese philosophische Unterscheidung von zwei Gattungen, wovon die eine bloß logisch, die andere real sein soll, und von zwei Materien, von denen die eine die physische Materie, die die Körper bildet, die andere dagegen nur metaphysisch oder allgemein sein soll, lustig machen: als wolle man sagen, daß zwei Teile des Raumes von derselben Materie, oder daß zwei Stunden auch unter sich von derselben Materie sind. Dennoch sind diese Unterschiede nicht bloß terminologischer Art, sondern in den Dingen selbst gegründet und kommen hier, wo ihre Verwirrung zu einer falschen Konsequenz geführt hat, sehr gelegen. Beide Gattungen, die logische und die reale, haben einen gemeinsamen Oberbegriff, während die reale Gattung sich wieder in zwei Materien spaltet, so daß ihr Stammbaum sich folgendermaßen darstellen wird:

Gattung
- nur *logische*, deren Abwandlungen lediglich einfache *Unterschiede* aufweisen;
- *reale*, deren *Unterschiede Modifikationen* sind, nämlich *Materie*
  - bloß *metaphysische*, wo Homogeneität stattfindet;
  - *physische*, wo sich eine solide homogene Masse findet.

Den zweiten Brief des Verfassers an den Bischof habe ich nicht gesehen. Die von dem Prälaten darauf gegebene Antwort berührt den Punkt nicht, der sich auf das Denken der Materie bezieht. Aber die Entgegnung unseres Autors auf diese zweite Antwort kommt darauf zurück. „Gott (sagt er p. 397 ungefähr in diesen Ausdrücken) legt dem Wesen der Materie die Eigenschaften und Vollkommenheiten nach seinem Wohlgefallen bei; einigen Teilen bloße Bewegung, den Pflanzen aber die Vegetation und den Tieren die Empfindung. Diejenigen, welche bis hierher mit uns übereinstimmen, sträuben sich sofort, wenn man noch einen Schritt weitergeht und sagt, daß Gott der Materie Denken, Vernunft, Willen geben kann, — wie wenn dadurch das Wesen der Materie zerstört würde. Zum Beweis berufen sie sich darauf, daß Denken oder Vernunft nicht im Wesen der Materie liege, was doch nichts ausmacht, da Bewegung und Leben ebensowenig darin liegen. Sie berufen sich ferner darauf, man könne nicht begreifen, daß die Materie denke. Aber unser Begreifen ist nicht das Maß der Macht Gottes.“ Darauf zieht er (p. 99) das Beispiel der Anziehungskraft der Materie herbei; aber besonders p. 408, wo er von der wechselseitigen Gravitation der Massen, die Newton entdeckt haben soll, in den von mir oben schon erwähnten Ausdrücken spricht, indem er zugibt, daß man davon das Wie niemals begreifen kann. Das heißt doch in der Tat zu den verborgenen, ja was mehr sagen will, unerklärlichen Qualitäten wieder zurückkehren. Er fügt p. 401 hinzu, daß nichts geeigneter ist, die Denkweise der Skeptiker zu begünstigen, als wenn man dasjenige leugnet, was man nicht versteht, und p. 402, daß man sogar nicht begreift, wie die Seele denke. Pag. 403 behauptet er, daß es, da die beiden Substanzen, die materielle und die immaterielle, in ihrem reinen Wesen ohne irgendeine Tätigkeit begriffen werden können, von Gott abhängt, der einen wie der anderen das Vermögen des Denkens zu verleihen, wobei er sich das Zugeständnis seines Gegners zunutze machen

will, der den Tieren zwar die sinnliche Empfindung zugestanden hatte, ihnen aber wohl keine immaterielle Substanz zugestehen würde. Er behauptet, daß die Freiheit, die Bewußtheit (p. 408) und das Vermögen des Abstrahierens (p. 409) der Materie verliehen werden können, nicht zwar der Materie als solcher, wohl aber, sofern wir sie durch göttliche Macht bereichert denken. Endlich bringt er p. 434 die Bemerkung eines so angesehenen und scharfsinnigen Reisenden, wie Herr de la Loubère, bei, daß die Heiden im Orient die Unsterblichkeit der Seele kennen, ohne deren Immaterialität begreifen zu können.

Über dies alles will ich, ehe ich zur Darlegung meiner Meinung komme, nur bemerken, daß, wie unser Autor auch zugesteht, die Materie sicherlich ebensowenig auf mechanischem Wege Empfindung hervorzubringen vermag, als sie Vernunft hervorzubringen imstande ist. Ich erkenne freilich an, daß man das, was man nicht versteht, darum nicht leugnen dürfe, füge aber hinzu, daß man das Recht hat, das zu leugnen, was (wenigstens in der natürlichen Ordnung der Dinge) schlechthin unverständlich und unerklärlich ist. Auch halte ich den Satz aufrecht, daß die Substanzen (materielle wie immaterielle) in ihrem reinen Wesen ohne Tätigkeit nicht begriffen werden können, daß die Tätigkeit zum Wesen der Substanz überhaupt gehört, und daß endlich die Begriffe der Geschöpfe zwar nicht das Maß für die Macht Gottes sind, daß aber ihr Begriffsvermögen und ihre Fassungskraft nichtsdestoweniger das Maß dafür bilden, was die Natur vermag, indem alles, was der Naturordnung gemäß ist, durch irgendein Geschöpf begriffen und verstanden werden kann.

Wer mein System begriffen hat, wird daraus ersehen, daß ich keinem der beiden ausgezeichneten Autoren, deren Streit jedoch sehr lehrreich ist, in allen Stücken beistimmen kann. Um mich jedoch deutlich zu erklären, so muß man vor allen Dingen erwägen, daß die Modifikationen, die auf natürliche Weise und ohne Wunder dem nämlichen Subjekt zukommen können, Beschränkungen oder Abwandlungen einer realen Gattung, d. h. einer ursprünglichen konstanten und absoluten Wesenheit bilden müssen. Denn hierdurch unterscheiden die Philo-

sophen die Beschaffenheiten eines absoluten Wesens von diesem Wesen selbst, ebenso wie man weiß, daß Größe, Gestalt und Bewegung offenbar nur einschränkende Bestimmungen und Abwandlungen der körperlichen Natur sind. Es ist klar, wie eine Einschränkung der Ausdehnung bestimmte Gestalten ergibt und daß die Veränderung, die sich an ihr vollzieht, nichts anderes als die Bewegung ist. Und so oft man irgendeine Beschaffenheit an einem Subjekt findet, darf man annehmen, daß, wenn man die Natur dieses Subjekts und dieser Beschaffenheit kennte, man auch begreifen würde, wie die Beschaffenheit sich aus der Natur des Subjekts ergibt. So hängt es in der natürlichen Ordnung der Dinge (von den Wundern abgesehen) nicht von Gottes Willkür ab, den Substanzen diese oder jene Beschaffenheiten beliebig zu verleihen, und er wird ihnen stets nur solche verleihen, die ihnen natürlich sind, d. h., die aus ihrer Natur als erklärliche Modifikationen hergeleitet werden können. So muß man annehmen, daß die Materie nicht von Natur die oben erwähnte Anziehung haben und nicht von selbst in krummer Linie sich bewegen wird, weil es nicht möglich ist zu begreifen, wie das geschehen sollte, d. h. es auf mechanischem Wege zu erklären, während das, was natürlich ist, sich deutlich muß begreifen lassen können, wenn man in die verborgenen Tiefen der Dinge Zugang erhielte. Diese Unterscheidung zwischen dem, was natürlich und erklärlich, und dem, was unerklärlich und wunderbar ist, hebt alle Schwierigkeiten[22]). Weist man sie zurück, so müßte man etwas Schlimmeres, als die verborgenen Qualitäten behaupten und der Philosophie und Vernunft absagen, indem man der Unwissenheit und Trägheit durch ein dunkles System eine Freistätte eröffnete: ein System, das nicht nur Eigenschaften zuläßt, die uns nicht verständlich sind (denn deren gibt es nur allzu viele), sondern auch Eigenschaften, die der größte Geist, selbst wenn ihm Gott alle mögliche Erleuchtung gäbe, nicht zu begreifen vermöchte, d. h. die entweder wunderbar oder ungereimt sein würden. Und selbst das wäre un-

---

22) Vgl. zu dieser Unterscheidung besonders den Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke, insbes. Leibniz' drittes Schreiben § 17, und Leibniz' fünftes Schreiben § 107, Bd. I, S. 139 und 207.

gereimt, daß Gott für gewöhnlich Wunder tut; somit würde diese faule Hypothese in gleicher Weise unsere Philosophie, welche Gründe aufsucht, wie die göttliche Weisheit, welche sie ins Leben ruft, zerstören.

Was jetzt das Denken anbetrifft, so ist es sicher, und der Verfasser erkennt es mehr als einmal an, daß es keine begreifliche Modifikation der Materie, die in ihrem Wesen eingeschlossen läge und aus diesem erklärt werden könnte, sein kann, d. h. daß das empfindende oder denkende Wesen keine Maschine wie eine Uhr oder eine Mühle ist, so daß sich Größen, Gestalten und Bewegungen vorstellen ließen, deren mechanische Verknüpfung etwas Denkendes, ja auch nur Empfindendes in einem Stoffe, in dem sonst nichts der Art wäre, hervorbrächte, was denn auch ebenso, sobald diese Maschine in Unordnung geriete, wieder aufhören würde. Also liegt Denken und Fühlen nicht in der Natur der Materie, und es könnte dies bei ihr nur auf zwei Arten geschehen: einmal, indem Gott mit ihr eine Substanz verknüpfte, zu deren Natur das Denken gehört, oder aber, indem er ihr das Denken durch ein Wunder verliehe. In diesem Punkte bin ich also gänzlich der Ansicht der Cartesianer, mit dem Unterschied, daß ich sie auch auf die Tiere ausdehne, von denen ich gleichfalls glaube, daß sie Empfindung und (im strengen Sinne) immaterielle Seelen besitzen, die ebensowenig unvergänglich sind, als es die Atome bei Demokrit oder Gassendi sind. Die Cartesianer dagegen haben sich, da sie ohne Grund über die Seelen der Tiere in Verlegenheit waren, und im Ungewissen darüber waren, was im Falle der Fortdauer dieser Seelen aus ihnen werden sollte (denn daß das ganze Tier sich im verkleinerten Maßstab erhält, haben sie nicht bemerkt), dazu genötigt gesehen, den Tieren selbst die Empfindung gegen allen Anschein und das allgemeine Urteil der Menschen abzusprechen. Wenn aber jemand entgegnete, daß Gott doch wenigstens einer dazu vorbereiteten Maschine das Denkvermögen beilegen könnte, so würde ich antworten, daß wenn dies geschähe und Gott der Maschine dieses Vermögen beilegte, ohne ihr zugleich eine Substanz einzufügen, welche Subjekt und Träger eben dieses Vermögens wäre (in dem Sinne, in

dem ich diese Ausdrücke verstehe), — d. h. ohne ihr eine immaterielle Seele beizufügen — die Materie zuvor durch ein Wunder über ihre eigene Wesenheit hinausgehoben worden sein müßte, um eine Kraft zu empfangen, deren sie von Natur nicht fähig ist; — etwa in der Art, wie manche Scholastiker behaupten, daß Gott das Feuer so weit erhöhe, daß es die Kraft gewinnt, Geister, die vom Stoff gelöst sind, unmittelbar zu brennen, was freilich schlechthin ein Wunder sein würde[23]). Genug, die Behauptung, daß die Materie denke, läßt sich nur aufrecht erhalten, wenn man ihr eine unvergängliche Seele beilegt, oder aber zum Wunder greift, so daß also die Unsterblichkeit unserer Seelen aus der natürlichen Ordnung der Dinge folgt: sofern man ihren Untergang nur vermöge eines Wunders — sei es die Erhöhung der Materie, sei es die Vernichtung der Seele — zu behaupten vermag. Denn freilich wissen wir, daß die Macht Gottes unsere Seelen sterblich machen könnte, wenngleich sie immateriell, d. h. lediglich dem Laufe der Natur nach unsterblich sind, weil er sie zu vernichten imstande ist.

Nun ist diese Wahrheit von der Immaterialität der Seele ohne Zweifel von Wichtigkeit. Denn es ist zumal in der Zeit, in der wir leben und in der Offenbarung und Wunder für sich allein von vielen nicht respektiert werden, für die Religion und Moral unendlich viel vorteilhafter zu zeigen, daß die Seelen von Natur unsterblich sind, und daß es ein Wunder sein würde, wenn sie es nicht wären, als zu behaupten, daß unsere Seelen von Natur sterben müssen, aber kraft einer wunderbaren, allein auf die Verheißung Gottes gegründeten Gnade nicht sterben. Auch haben seit langem — und nicht immer ohne Grund — diejenigen für verdächtig gegolten, die die natürliche Religion zerstören und alles auf die geoffenbarte zurückführen wollten, wie wenn die Vernunft uns in all diesen Dingen nichts lehrte. Aber unser Autor gehört nicht zu ihnen; denn er hält den Beweis für das Dasein Gottes aufrecht und erkennt der Immaterialität der Seele *den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit zu*, der folglich als eine moralische Gewißheit

---

[23]) Vgl. Bellarmins Schrift om Fegefeuer, Buch II , Kap. 10—12 (Sch.).

gelten darf; daher ich glaube, daß er bei seiner ebenso großen Aufrichtigkeit wie Scharfsinnigkeit sich mit der von mir soeben auseinandergesetzten Lehre, die für die gesamte rationale Philosophie grundlegend ist, wohl einverstanden erklären könnte. Sonst sehe ich nicht, wie man sich davor schützen wollte, entweder der Lehre der Schwärmer zu verfallen, — wie etwa Fludds „Philosophia mosaica", die alle Phänomene aufrecht erhält, indem sie sie einfach unmittelbar durch ein Wunder Gott zuschreibt[24]) — oder aber der barbarischen Philosophie gewisser Philosophen und Ärzte der Vergangenheit, die noch nach der Barbarei ihres Jahrhunderts schmeckte, heutzutage aber mit Recht verachtet ist. Hier wurden die Erscheinungen zu erklären gesucht, indem man irgendwelche dunkle Qualitäten oder Vermögen ganz eigens dafür ersann, die man sich kleinen Dämonen oder Kobolden, die ohne weiteres alles Verlangte zu tun imstande wären, ähnlich dachte. Das ist aber geradeso, als wenn die Taschenuhren die Stunde durch ein bestimmtes stundenzeigendes Vermögen angäben, ohne Räder nötig zu haben, oder als wenn die Mühlen das Korn durch ein „Mahlvermögen" klein machten, ohne etwas, was einem Mühlstein gleicht, zu brauchen. Was die Schwierigkeit mancher Völker im Begreifen einer immateriellen Substanz betrifft, so wird diese, wenigstens zu einem großen Teil, aufhören, wenn man nicht Substanzen verlangen wird, die von der Materie getrennt sind; wie ich denn in der Tat glaube, daß es solche unter den geschaffenen Wesen von Natur niemals geben kann.

---

[24]) Über Robert Fludd (1574—1637) und seine „Philosophia Mosaica" (ersch. 1638) vgl. Leibniz, „Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum", Band I, S. 326, s. auch Band II, S. 483.

Erstes Buch.

Von den eingeborenen Ideen.

Kapitel I.

Ob es im menschlichen Geiste eingeborene Prinzipien gibt.

Philalethes. Nach Beendigung meiner Geschäfte in England und nach meiner Rückkehr von dort habe ich gleich daran gedacht, Sie, mein Herr, zu besuchen, um unsere alte Freundschaft fortzusetzen und um uns über die Dinge zu unterhalten, welche uns beiden so sehr am Herzen liegen und über die ich während meines Aufenthaltes in London neue Aufschlüsse erlangt zu haben glaube. Als wir einst zu Amsterdam ganz nahe beieinander wohnten, machte es uns allen beiden viel Vergnügen, Untersuchungen über die Grundsätze und Mittel anzustellen, um in das Wesen der Dinge einzudringen. Waren unsere Ansichten auch oft verschieden, so vermehrte diese Verschiedenheit doch nur unsere Befriedigung, wenn wir miteinander verhandelten, ohne daß der Gegensatz, der sich mitunter zeigte, irgend etwas Unangenehmes einmischte. Sie waren für Descartes und für die Meinungen des berühmten Verfassers der „Recherche de la vérité", während ich für meinen Teil die durch Bernier erläuterten Ansichten Gassendis leichter faßlich und natürlicher fand[25]). Jetzt nun fühle ich mich hierin außerordentlich bestärkt durch das ausgezeichnete Werk, das ein berühmter Engländer, den ich persönlich zu kennen die Ehre

---

[25]) Über Leibniz' Verhältnis zu Malebranche s. seine „Kritik der philosoph. Prinzipien des Malebranche" (Bd. I, S. 335 ff.). — Berniers „Abrégé de la philosophie de Gassendi" ist in 8 Bänden (Lyon 1678) erschienen.

habe, seitdem veröffentlicht hat, und das mehrmals in England unter dem bescheidenen Titel „Abhandlung über den menschlichen Verstand" wieder gedruckt worden ist. Ja, seit kurzem ist es sogar zu meiner großen Freude in lateinischer und französischer Sprache erschienen, so daß es nunmehr von noch ausgebreiteterem Nutzen sein kann. Ich habe aus der Lektüre dieses Werkes und selbst aus der Unterhaltung mit dem Verfasser großen Nutzen gezogen: oft bin ich mit ihm zu London und mitunter zu Oates bei Mylady Masham zusammengetroffen, der würdigen Tochter des berühmten Cudworth, eines großen englischen Philosophen und Theologen, — des Verfassers des Intellektualsystems, dessen spekulativen Geist und dessen Liebe zu höherer Erkenntnis sie, wie sich besonders in ihrer Freundschaft zu dem Verfasser der besagten Abhandlung erweist, geerbt hat[26]. Auch habe ich, als der Verfasser von einigen verdienstvollen Gelehrten angegriffen worden ist, mit Vergnügen die Verteidigungsschrift gelesen, die eine sehr gescheite und geistreiche Dame für ihn verfaßt hat[27], außer denen, welche er selbst verfaßt hat. Im ganzen neigt er sich ziemlich dem System Gassendis zu, welches im Grunde das des Demokrit ist. Er ist für den leeren Raum und für die Atome; er glaubt, daß die Materie denken könne; daß es keine eingeborenen Ideen gebe; daß unser Geist eine Tabula rasa sei, und daß er nicht beständig denke; auch scheint er geneigt, die Einwürfe, welche Gassendi gegen Descartes erhoben, größtenteils zu billigen[28]. Er hat dies System mit zahlreichen vortrefflichen Bemerkungen bereichert und verstärkt, und ich zweifle nicht, daß nunmehr unsere Partei über ihre Gegner, die

[26]) Über Ralph Cudworth (1617—88), dessen Hauptwerk: The true intellectual system of the universe (1678) gegenüber Hobbes' materialistischer Lehre, eine systematische Erneuerung des Platonismus versucht, vgl. Leibniz' „Betrachtungen über die Lebensprinzipien" (Band II, S. 70ff.). Mit seiner Tochter, Lady Masham, in deren Haus Locke sich während seiner letzten Lebensjahre aufhielt, stand Leibniz vom Jahre 1703—1705 in philosophischem Briefwechsel.

[27]) Catherine Cockburn, A Defence of Mr. Locke's Essay of Human Understanding 1702.

[28]) Vgl. Descartes „Meditationes de prima philosophia", Objectiones quintae.

Peripatetiker und Cartesianer, den entschiedenen Sieg davonträgt. Aus diesem Grunde fordere ich Sie auf, das Buch zu lesen, falls Sie dies bisher noch nicht getan haben; haben Sie es aber getan, so bitte ich Sie, mir Ihre Ansicht darüber zu sagen.

Theophilus. Ich freue mich, Sie nach langer Abwesenheit wieder zurückgekehrt zu sehen, nach glücklichem Ablauf Ihres wichtigen Geschäftes, gesund, in Ihrer Freundschaft für mich beständig und immer mit gleichem Eifer auf die Erforschung der wichtigsten Wahrheiten gerichtet. Ich habe mein Nachdenken nicht minder in demselben Geiste fortgesetzt, und glaube (wenn ich mir darin nicht allzusehr schmeichle) hierin große Fortschritte, ja vielleicht größere als Sie selbst, gemacht zu haben. Es war auch für mich nötiger, als für Sie, denn Sie waren mir voraus. Sie waren mit den spekulativen Philosophen mehr vertraut, während ich mehr Neigung zur Moral hatte. Aber ich habe mehr und mehr gelernt, wieviel Stärke die Moral aus den gesicherten Grundsätzen der wahren Philosophie empfängt. Diese habe ich daher seitdem mit größerem Eifer studiert und bin hierbei auf ganz neue Gedanken gekommen. So können wir uns also ein gegenseitiges und langdauerndes Vergnügen verschaffen, indem wir einander mitteilen, was wir an neuen Einsichten gewonnen haben. Ich muß Ihnen aber als etwas Neues mitteilen, daß ich nicht mehr Cartesianer bin, gleichwohl aber mehr als jemals von Ihrem Gassendi entfernt bin, dessen Wissen und Verdienst ich übrigens anerkenne. Ich bin auf ein neues System gestoßen, von dem ich etwas in den gelehrten Zeitschriften von Paris, Leipzig und Holland und in dem bewundernswürdigen Wörterbuch Bayles (art. Rorarius) gelesen habe. Seitdem glaube ich das innere Wesen der Dinge in einem neuen Lichte zu sehen. Dieses System scheint Plato mit Demokritus, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Neueren, die Theologie und Moral mit der Vernunft zu versöhnen. Von allen Seiten scheint es das Beste zu nehmen und dann weiter fortzuschreiten, als man jemals gekommen ist. Ich habe in ihm eine verständliche Erklärung der Einheit von Seele und Leib gefunden, etwas, woran ich zuvor verzweifelt war. Die

wahren Prinzipien der Dinge finde ich nunmehr in den substantiellen Einheiten, die dieses System einführt, und in ihrer durch die Ursubstanz vorherbestimmten Harmonie. Ich finde hierin eine erstaunliche Einfachheit und Gleichförmigkeit, so daß man sagen kann, es sei alles und immer nach verschiedenen Graden der Vollkommenheit dasselbe. Jetzt begreife ich, was Plato darunter verstand, wenn er die Materie für ein unvollkommenes und wandelbares Wesen ansah, was Aristoteles mit seiner Entelechie sagen wollte, was jenes Versprechen eines anderen Lebens sagen will, das nach Plinius selbst Demokritus machte[29]), — wieweit die Skeptiker recht hatten, wenn sie gegen die Sinne eiferten, in welchem Sinne die Tiere wirklich, gemäß der Meinung Descartes', Automaten sind, während sie doch andererseits, in Übereinstimmung mit der allgemeinen Meinung der Menschen, Seelen und Empfindung besitzen. Ich sehe ferner jetzt, wie man der Lehre derjenigen einen vernünftigen Sinn geben kann, die allen Dingen Leben und Wahrnehmung verliehen haben; wie dies Cardan, Campanella und besser als sie die verstorbene Gräfin von Connaway, eine Anhängerin Platos, und unser verstorbener Freund Franz Mercurius van Helmont, der übrigens freilich durch viele unverständliche und paradoxe Meinungen dunkel bleibt, im Verein mit seinem verstorbenen Freund Heinrich Morus, getan haben[30]). Ich sehe, wie die Gesetze der Natur, die vor dem Auftreten dieses Systems zu einem guten Teil unbekannt waren, ihren Ursprung in Prinzipien haben, die über das Materielle hinausgehen, wenn sich gleich im Materiellen alles auf mechanische Weise vollzieht. Im letzteren Punkte haben die spiritualisierenden Schriftsteller, die ich eben genannt habe, mit ihren „Archeen", und selbst die Cartesianer gefehlt, indem sie glaubten, daß die immateriellen Substanzen, wo nicht die Kraft, so doch wenigstens die Richtung oder Bestimmung der körperlichen Bewegungen

29) Vgl. Plinius, Historia naturalis VII, 55, 189; Näheres bei Zeller, Philosophie der Griechen[5] I, 905.

30) Vgl. Cardanus, De subtilitate (1552); Campanella, De sensu rerum et magia libri IV, Francof. 1620; über Franz Mercurius von Helmont und Henry More s. Bd. II, S. 69; Bd. I, 114f., 270f. — Die „Opuscula philosophica" der Gräfin Connaway sind 1690 erschienen.

zu ändern imstande seien. Nach dem neuen System hingegen befolgen Seele und Körper aufs vollkommenste die ihnen eigentümlichen Gesetze, während doch andererseits beide einander, soweit es nötig ist, gehorchen. Endlich habe ich, seitdem ich über dies System nachdenke, gefunden, inwiefern die Tatsache, daß auch die Tiere Seelen und sinnliche Empfindungen besitzen, in keiner Weise gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele spricht: ja wie vielmehr nichts geeigneter ist, unsere natürliche Unsterblichkeit zu sichern, als die Annahme, daß alle Seelen unvergänglich sind (morte carent animae), ohne daß wir deshalb doch die Seelenwanderungen zu fürchten hätten, da nicht allein die Seelen, sondern auch die Tiere lebend, empfindend, handelnd bleiben und bleiben werden. Es ist überall wie hier, und immer und überall, wie bei uns, — gemäß dem, was ich Ihnen schon gesagt habe; nur daß die Zustände der Tiere mehr oder weniger vollkommen und entwickelt sind, ohne daß man jedoch jemals ganz und gar vom Körper getrennte Seelen anzunehmen brauchte, während wir nichtsdestoweniger, soweit als möglich, reine Geister sind, unbeschadet unserer Organe, die durch ihren Einfluß nie die Gesetze unserer Spontaneität stören können[31]). Ich halte den leeren Raum und die Atome für unmöglich: wenngleich nicht auf Grund des cartesianischen Trugschlusses, der sich auf die angebliche Identität der Idee des Körpers mit der Idee der Ausdehnung stützt. Ich erblicke alles in Ordnung und Harmonie, mehr als man es bis jetzt jemals begriffen hat; die Materie in durchgängiger Organisation, nichts Leeres, Unfruchtbares und Vernachlässigtes, nichts zu Einförmiges, alles mannigfaltig, aber in Ordnung, und, was alle Vorstellungskraft übertrifft, eine Zusammendrängung des gesamten Universums in jedem seiner Teile, ja in jeder einfachen substantiellen Einheit, deren jede es aber von einem verschiedenen Gesichtspunkt aus darstellt. Außer dieser neuen Analyse der Dinge habe ich die der Begriffe oder der Ideen und Wahrheiten besser begriffen. Ich verstehe nunmehr, was eine wahre, klare, distinkte und,

---

[31]) S. ob. Anm. 11.

wenn ich dies Wort gebrauchen darf, adäquate Idee ist[32]). Ich verstehe, welches die ursprünglichen Wahrheiten und die wahren Axiome sind, die Unterscheidung der notwendigen und der tatsächlichen Wahrheiten, des Vernunftgebrauchs der Menschen und der Folgerungen der Tiere, die nur ein Schatten von jenem sind. Kurz, Sie werden erstaunt sein, alles zu hören, was ich Ihnen zu sagen habe, und vor allen Dingen zu erkennen, wie die Erkenntnis der Größe und der Vollkommenheit Gottes dadurch erhöht wird. Denn ich kann Ihnen, vor dem ich kein Geheimnis habe, nicht verhehlen, wie sehr ich jetzt von Bewunderung und (wenn man wagen darf diesen Ausdruck zu brauchen) von Liebe für diese oberste Quelle aller Dinge und Schönheiten durchdrungen bin, nachdem ich gefunden habe, daß die Vollkommenheiten, welche dieses System enthüllt, alles übertreffen, was man sich jemals in Gedanken hat kommen lassen. Sie wissen, daß ich früher ein wenig zu weit gegangen bin und begonnen hatte, mich der Seite der Spinozisten zuzuneigen, die Gott nur eine unendliche Macht beilegen, ohne Vollkommenheiten und Weisheit bei ihm anzuerkennen und die, die Erforschung der Zweckursachen gering achtend, alles von einer blinden Notwendigkeit ableiten. Aber die neuen Einsichten, die ich seither gewonnen, haben mich davon geheilt, und seitdem nehme ich mitunter den Namen Theophilus an. Ich habe das Buch jenes berühmten Engländers gelesen, von dem Sie eben gesprochen haben. Ich schätze es sehr und habe Vortreffliches darin gefunden; ich glaube aber, daß man weitergehen, ja, daß man sich von seinen Ansichten entfernen muß, wenn diese uns mehr als nötig beschränken und wenn sie nicht allein die Stellung des Menschen, sondern auch die des Weltalls etwas zu tief herabsetzen.

Philal. Sie setzen mich in der Tat durch alle die Wunder in Erstaunen, von denen Sie mir Bericht abstatten; er klingt jedoch etwas zu günstig, als daß ich so leicht daran glauben könnte. Indessen will ich hoffen, daß unter so viel Neuem, mit dem Sie mich beschenken

---

[32]) S. die „Meditationes de cognitione, veritate et ideis" (1684); Band I, S. 22ff.

wollen, doch etwas Haltbares sein wird. In diesem Falle werden Sie mich ganz gelehrig finden. Sie wissen, daß ich stets dazu geneigt war, mich Vernunftgründen zu ergeben und daß ich mir mitunter den Namen Philalethes gab. Deswegen wollen wir uns jetzt, wenn es Ihnen recht ist, dieser beiden Namen, die so viel Beziehung haben, bedienen. Wir können sogleich eine Probe machen: denn da Sie das Buch des berühmten Engländers gelesen haben, welches mir so viel Befriedigung gewährt, und er darin die Gegenstände, wovon wir eben gesprochen haben, großenteils behandelt, und vor allem auf die Analyse unserer Ideen und Erkenntnisse eingeht, so wird es das kürzeste sein, dem Faden dieses Buches zu folgen und zuzusehen, was Sie dazu zu bemerken haben.

Theoph. Ich billige Ihren Vorschlag. Hier ist das Buch.

§ 1. Philal. Ich habe es so genau gelesen, daß ich sogar die Ausdrücke im Gedächtnis behalten habe, die ich sorgfältig wiedergeben will. So brauche ich also auf das Buch selbst nur bei besonderen Gelegenheiten, bei denen wir es für nötig halten sollten, zurückzugreifen. Zuerst wollen wir von dem Ursprung der Ideen oder Begriffe reden (erstes Buch); dann von den verschiedenen Arten der Ideen (zweites Buch); sowie der Worte, deren wir uns, um sie auszudrücken, bedienen (drittes Buch); endlich von den Erkenntnissen und Wahrheiten, die daraus folgen (viertes Buch); und zwar wird dieser letzte Teil uns am meisten beschäftigen.

Was den Ursprung der Ideen betrifft, so glaube ich mit diesem Schriftsteller und vielen anderen Gelehrten, daß es ebensowenig eingeborene Ideen als eingeborene Grundsätze gibt. Um den Irrtum dieser Annahme zu widerlegen, genügt es, wie in der Folge sich zeigen wird, nachzuweisen, daß man derselben gar nicht bedarf, und daß die Menschen alle ihre Erkenntnisse ohne die Hilfe irgendeines eingeborenen Eindruckes erlangen können.

Theoph. Sie wissen, Philalethes, daß ich seit langer Zeit anderer Meinung bin, daß ich stets für die eingeborene Idee Gottes, die Descartes behauptet hat, gewesen bin, wie ich es auch jetzt noch bin, und folglich auch für andere eingeborene Ideen, die nicht von den Sinnen

stammen können. Gegenwärtig gehe ich im Anschluß an das neue System noch weiter und glaube sogar, daß alle Gedanken und Tätigkeiten unserer Seele aus ihrem eigenen Grunde stammen, und ihr, wie Sie in der Folge sehen werden, nicht durch die Sinne gegeben werden können. Gegenwärtig jedoch will ich diese Untersuchung beiseite setzen und mich den einmal angenommenen Ausdrücken anbequemen, da sie in der Tat gut und haltbar sind, und man in einem gewissen Sinne sagen kann, daß die äußeren Sinne zum Teil Ursache unserer Gedanken sind. Ich werde daher prüfen, inwiefern man selbst innerhalb des gewöhnlichen Systems (indem man also von der Einwirkung der Körper auf die Seele redet, wie die Anhänger des Copernicus mit den übrigen Menschen von der Bewegung der Sonne, und zwar mit Grund, reden) Ideen und Prinzipien behaupten muß, die nicht von den Sinnen stammen und die wir in uns, ohne sie zu bilden, vorfinden, wenngleich die Sinne uns Gelegenheit geben, uns ihrer bewußt zu werden. Wie ich mir denke, hat unser gelehrter Schriftsteller die Bemerkung gemacht, daß man unter dem Namen eingeborener Grundsätze häufig nur seine Vorurteile festhält und sich damit der Mühe der Untersuchung überheben will; und dieser Mißbrauch wird seinen Eifer gegen jene Voraussetzung entzündet haben. Er wird die Trägheit und oberflächliche Denkungsart derer haben bekämpfen wollen, die unter dem gleißenden Vorwand angeborener Ideen und dem Geiste von Natur eingeprägter Wahrheiten, denen wir ohne Schwierigkeit beistimmen, sich nicht die Mühe nehmen, die Quellen, die Zusammenhänge und die Gewißheit dieser Erkenntnisse zu erforschen und zu untersuchen. Darin bin ich ganz seiner Ansicht und gehe sogar noch weiter. Ich wünschte, daß man unsere Analyse in keiner Weise beschränkte, daß man von allen *termini*, die dessen fähig sind, die Begriffsbestimmungen gäbe, und alle Axiome, die nicht fundamental sind, bewiese oder einen Weg zu ihrem Beweis angäbe, ohne auf die Meinung der Menschen und ihre Zustimmung zu sehen. Damit würde mehr Nutzen verbunden sein, als man denkt. Mir scheint aber, daß der Verfasser durch seinen sonst sehr löblichen Eifer zu weit nach der anderen Seite ge-

führt worden ist. Er hat meiner Ansicht nach den Ursprung der notwendigen Wahrheiten, deren Quelle im Verstande ist, nicht scharf genug von dem der tatsächlichen unterschieden, die man aus den Erfahrungen der Sinne, wie auch aus den in uns vorhandenen verworrenen Vorstellungen gewinnt. Sie sehen also, ich gebe nicht zu, was Sie als Tatsache hinstellen, daß wir alle unsere Erkenntnisse, ohne eingeborene Eindrücke nötig zu haben, erlangen können, und die Folge wird zeigen, wer von uns recht hat.

§ 2. Philal. Das werden wir in der Tat sehen. Ich gebe Ihnen zu, lieber Theophil, daß es keine allgemeiner angenommene Meinung gibt als die Ansicht, daß es gewisse Prinzipien der Wahrheit gibt, in welchen die Menschen allgemein übereinkommen; darum werden sie Gemeinbegriffe (*κοιναὶ ἔννοιαι*) genannt; man schließt daraus, daß diese Prinzipien Eindrücke sind, die unsere Seelen zugleich mit ihrem Dasein empfangen haben müssen.

§ 3. Aber selbst wenn die Tatsache sicher wäre, daß es von dem ganzen Menschengeschlecht angenommene Grundsätze gibt, so würde diese allgemeine Übereinstimmung doch nicht beweisen, daß sie angeboren sind, sofern man nämlich, wie ich glaube, einen anderen Weg zeigen kann, auf dem die Menschen zu dieser Gleichförmigkeit in ihrer Ansicht haben gelangen können.

§ 4. Was aber noch viel schlimmer ist, diese allgemeine Übereinstimmung findet gar nicht statt, selbst nicht in bezug auf jene beiden berühmten Grundsätze der Spekulation (denn von denen der Praxis werden wir nachher sprechen), daß alles, was ist, ist, und daß etwas zur selben Zeit unmöglich sein und nicht sein kann; denn einem großen Teil des Menschengeschlechts sind diese beiden Grundsätze, die Ihnen ohne Zweifel als notwendige Wahrheiten und Axiome gelten, nicht einmal bekannt.

Theoph. Ich gründe die Gewißheit der eingeborenen Grundsätze nicht auf die allgemeine Übereinstimmung, denn ich habe Ihnen schon gesagt, Philalethes, daß man meiner Meinung nach darauf hinarbeiten müsse, alle Axiome, die nicht fundamentale sind, beweisen zu

können[33]). Auch gebe ich Ihnen zu, daß eine sehr allgemeine Übereinstimmung, die aber nicht ganz durchgängig ist, aus einer über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten Überlieferung stammen könne, wie die Sitte des Tabakrauchens von fast allen Völkern in weniger als einem Jahrhundert angenommen worden ist, obgleich man einige Inselbewohner gefunden hat, die, da sie nicht einmal das Feuer kannten, auch nicht rauchen konnten. So haben einige Gelehrte, selbst unter den Theologen von der Sekte des Arminius geglaubt, daß die Gotteserkenntnis aus einer sehr alten und sehr allgemeinen Überlieferung stamme[34]), und ich bin in der Tat zu glauben geneigt, daß diese Erkenntnis durch Unterricht befestigt und berichtigt worden ist. Gleichwohl scheint es, daß die Natur auch ohne Lehre dazu anleite; die Wunder des Weltalls sind die Ursache gewesen, an eine höhere Macht zu denken. Man hat ein taubstumm geborenes Kind dem Vollmond seine Anbetung bezeugen sehen und Völker gefunden, die unsichtbare Mächte fürchteten, ohne daß sie, soviel man sehen konnte, irgend etwas von anderen Völkern gelernt hatten. Ich gebe Ihnen zu, lieber Philalethes, daß dies noch nicht die Idee Gottes ist, wie wir sie haben und fordern; nichtsdestoweniger ist jedoch diese Idee im Grunde unserer Seele, ohne, wie wir sehen werden, von außen in sie hineingebracht worden zu sein, und die ewigen Gesetze Gottes sind ihr zum Teil auf eine noch lesbarere Art und durch eine Art von Instinkt eingeprägt. Aber dies sind praktische Grundsätze, von denen wir noch zu reden Gelegenheit haben werden. Man muß indessen gestehen, daß die Neigung zur Anerkennung der Idee Gottes in der menschlichen Natur liegt. Ja selbst wenn wir den ersten Unterricht hierin auch der Offenbarung zuschreiben wollten, so stammt doch immer die Leichtigkeit, mit der die Menschen diese Lehre angenommen haben, aus der Naturanlage ihrer Seele. Aber

[33]) Zu dieser Forderung eines „Beweises der Axiome" vgl. bes. Leibniz' Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, Band I, S. 285 ff.

[34]) Hiermit sind spätere Arminianer gemeint, da die Häupter dieser Religionspartei, wie Episcopius, Limborch, J. Clericus, ähnlich wie Descartes und Leibniz selbst, eine Gotteserkenntnis aus natürlicher Vernunft annehmen. (Sch.).

wir werden in der Folge zu dem Urteil gelangen, daß die äußere Lehre hierbei nur das, was bereits in uns ist, erwecke[35]). Ich schließe also, daß eine allgemeine Übereinstimmung unter den Menschen ein Zeichen, nicht aber ein Beweis für ein eingeborenes Prinzip ist, der strikte und entscheidende Beweis dieser Prinzipien aber in dem Nachweis besteht, daß ihre Gewißheit lediglich aus dem stammt, was in uns selbst liegt. Um noch auf das zu antworten, was Sie gegen die allgemeine Zustimmung zu den beiden großen Grundsätzen der Spekulation geltend machen, die doch aufs beste festgestellt sind, so kann ich Ihnen sagen, daß sie, selbst wenn sie nicht bekannt wären, doch eingeboren wären, weil man sie anerkennt, sobald man sie vernommen hat. Aber ich will noch hinzufügen, daß im Grunde genommen jedermann sie kennt, und daß man sich z. B. jeden Augenblick des Satzes des Widerspruchs bedient, ohne besonders darauf acht zu haben. Kein Mensch ist so roh, daß er nicht in einer ernsten Sache von dem Betragen eines Lügners, der sich selbst widerspricht, verletzt werden sollte. So wendet man diese Grundsätze an, ohne sie ausdrücklich ins Auge zu fassen, ungefähr, wie man in den Enthymemen die nicht besonders formulierten Vordersätze potentiell im Geiste besitzt, während man sie nicht nur der äußeren Bezeichnung nach, sondern im Denken selbst beiseite setzt[36]).

---

[35]) An dieser Stelle findet sich in der Gerhardt'schen Ausgabe der „Nouveaux Essais“ (Philosoph. Schriften, Band V) eine völlige Verwirrung des Textes, die auf eine „Blattversetzung“ beim Druck der Gerhardt'schen Ausgabe zurückzugehen scheint. Denn daß — wie Schaarschmidt annimmt — die Umstellung von Gerhardt selbst herrührt, scheint ausgeschlossen, da durch sie die Ordnung und der Zusammenhang der Leibniz'schen Gedanken vollständig aufgehoben wird. An die Worte „Mais nous jugerons“ (Gerh. V, 69, Zeile 4) sind die Worte „dans la suite . . .“ (V, 72, Zeile 21) bis „dès qu'on s'apperçoit“ (V, 79, Z. 12 v. unten) anzuschließen, auf die sodann erst die Stelle: „que ces idées, qui sont innées — s'il y a des vérités innées, ne faut il pas qu'il y ait des pensées innées“, (Gerh. V, 69, Z. 4 bis V, 72, Z. 21; anschließend: V, 79, Z. 12 v. unten) folgt.

[36]) Unter einem „Enthymem“ versteht man in der Rhetorik — in einem allgemeineren Sinne, als bei Aristoteles — jeden Schluß, dessen Prämissen nicht vollständig und ausdrücklich formuliert, sondern aus dem Zusammenhang des Gedankens zu ergänzen sind.

§ 5. Philal. Was Sie von diesen potentiellen Kenntnissen und dem inneren Unterdrücken derselben sagen, überrascht mich; denn zu behaupten, daß es in die Seele eingeprägte Wahrheiten gibt, die sie nicht bemerkt, scheint mir wahrlich ein Widerspruch.

Theoph. Wenn Sie in diesem Vorurteil befangen sind, so wundere ich mich nicht, daß Sie die eingeborenen Erkenntnisse verwerfen. ¦Aber ich bin erstaunt, daß es Ihnen noch nicht eingefallen ist, daß wir doch unendlich viele Erkenntnisse haben, ohne daß wir sie uns, selbst dann, wenn wir sie brauchen, zu deutlichem Bewußtsein zu bringen vermögen. Das Gedächtnis muß sie aufbewahren und die Wiedererinnerung sie uns darbieten, wie sie es, wenn wir ihrer bedürfen, oft aber nicht immer tut. Man drückt dies im Französischen sehr gut durch das Wort souvenir (vom lateinischen subvenire, zu Hilfe kommen) aus: denn die Wiedererinnerung verlangt immer einen gewissen Beistand. In der Tat müssen wir bei der großen Menge unserer Kenntnisse doch durch irgendeinen Anlaß dazu bestimmt werden, daß wir gewisse Kenntnisse, im Unterschiede von anderen, erneuern: denn an alles, was wir wissen, auf einmal zu denken, ist unmöglich.

Philal. Darin, glaube ich, haben Sie recht, und die zu allgemeine Behauptung, daß wir immer alle Wahrheiten, die in unserer Seele sind, bemerken, ist mir nur entschlüpft, ohne daß ich genauer auf sie geachtet hätte. Etwas mehr Mühe werden Sie jedoch haben, auf das, was ich Ihnen jetzt vorlegen will, zu erwidern. Wenn man nämlich von irgendeinem einzelnen Satz sagen kann, daß er eingeboren ist, so wird man mit demselben Grunde behaupten können, daß alle Sätze, welche vernunftgemäß sind und die der Geist jemals als solche wird betrachten können, der Seele bereits einprägt sind.

Theoph. Ich gebe Ihnen dies hinsichtlich der reinen Ideen zu, die ich den flüchtigen sinnlichen Erscheinungen, sowie hinsichtlich der notwendigen oder Vernunftwahrheiten, die ich den tatsächlichen Wahrheiten entgegensetze. In diesem Sinne muß man sagen, daß die ganze Arithmetik und die ganze Geometrie eingeboren und auf eine potentielle Weise in uns sind, dergestalt, daß man

sie, wenn man aufmerksam das im Geiste schon Vorhandene betrachtet und ordnet, darin auffinden kann, ohne sich irgendeiner Wahrheit zu bedienen, die wir durch Erfahrung oder Überlieferung kennen gelernt haben, — wie Plato dies in einem Gespräch gezeigt hat, wo er den Sokrates ein Kind durch bloße Fragen, ohne es etwas zu lehren, zu fernliegenden Wahrheiten führen läßt[37]). Man kann also diese Wissenschaften in seinem Zimmer, ja sogar mit geschlossenen Augen sich bilden, ohne die Wahrheiten, die man hierzu braucht, durch Sehen oder Tasten lernen zu müssen, wenngleich man allerdings niemals zur Betrachtung der Ideen, um die es sich hier handelt, gelangen würde, wenn man niemals etwas gesehen oder getastet hätte. Denn kraft einer bewunderungswürdigen Ökonomie der Natur können wir keinen abstrakten Gedanken haben, der nicht irgend etwas Sinnliches — und wären es auch nur sinnliche Zeichen, wie Buchstaben und Laute — bedürfte; wenngleich zwischen bestimmten willkürlichen Zeichen und bestimmten Gedanken keine notwendige Verknüpfung besteht[38]). Wären die sinnlichen Spuren nicht erforderlich, so würde die vorherbestimmte Harmonie zwischen Seele und Körper, womit ich Sie noch ausführlicher zu unterhalten Gelegenheit haben werde, nicht stattfinden[39]). Dies hindert aber keineswegs, daß der Geist die notwendigen Wahrheiten aus sich selbst schöpfe. Auch sieht man mitunter, wie weit er ohne irgendeine Hilfe durch eine rein natürliche Logik und Arithmetik kommen kann, wie jener

---

[37]) S. Platons Menon 82. C. ff. (vgl. Bd. II, S. 171 f.).

[38]) S. Leibniz Erwiderung auf die Einwände Bayles (Band II, 388, 394) und den Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten (Bd. I, 15 ff.).

[39]) Denn kraft ihrer sinnlichen („verworrenen") Vorstellungen steht jede Einzelmonade im Zusammenhang mit allen übrigen und mit der Gesamtheit des Universums. „Hätte ein intelligentes Wesen keine anderen als distinkte Ideen, so wäre es ein Gott und sein Wissen wäre ohne Grenzen. Sobald dagegen eine Mischung verworrener Gedanken besteht, sind die Sinne, ist die Materie da. Denn diese Gedanken stammen aus der Beziehung aller Dinge untereinander gemäß der Dauer und Ausdehnung. Daher gibt es in meiner Philosophie kein vernünftiges Wesen ohne einen organischen Körper und keinen erschaffenen Geist, der von der Materie ganz losgelöst wäre." (Theodicee, Teil II, § 124.)

schwedische Knabe durch Ausbildung der seinigen dazu gelangt ist, große Rechnungen auf der Stelle im Kopf auszuführen, ohne daß er, wenn ich mich dessen, was man mir davon erzählt hat, recht erinnere, die gewöhnliche Rechenkunst, noch selbst Lesen und Schreiben gelernt hätte. Allerdings kann er mit den umgekehrten Problemen, die das Ausziehen von Wurzeln erfordern, nicht zu Rande kommen; aber nichts steht im Wege, daß er nicht auch diese rein aus sich selbst durch Anwendung eines neuen Kunstgriffs hätte lösen können. Dies beweist also nur, daß es in der Schwierigkeit, sich dessen, was in uns ist, bewußt zu werden, verschiedene Grade gibt. Es gibt eingeborene Prinzipien, die allen bekannt und sehr leicht faßlich sind; es gibt Lehrsätze, die man gleichfalls auf den ersten Blick entdeckt, und aus denen ein natürliches Wissen sich bildet, das bei dem einen ausgebreiteter ist als bei dem anderen. Endlich können in einem noch weiteren Sinne, dessen Anwendung sich empfiehlt, um umfassendere und bestimmtere Begriffe zu haben, alle diejenigen Wahrheiten eingeborene genannt werden, die man aus ursprünglichen eingeborenen Erkenntnissen ableiten kann, weil der Geist auch sie aus seinem eigenen Innern zu schöpfen vermag, was freilich oft keine leichte Sache ist. Wenn aber jemand den Ausdrücken einen anderen Sinn beilegt, so will ich nicht mit ihm über Worte streiten.

Philal. Ich habe Ihnen zugegeben, daß man manches, ohne es deutlich zu bemerken, in der Seele haben kann, denn man erinnert sich nicht immer, gerade im Augenblick, alles dessen, was man weiß. Aber man muß es doch einmal gelernt und vordem ausdrücklich gekannt haben. Wenn man also von irgend etwas sagen kann, daß die Seele es in sich trägt, obwohl es noch nicht zu ihrer Kenntnis gelangt ist, so könnte dies nur heißen, daß sie die Fähigkeit oder das Vermögen, es zu erkennen, besitzt.

Theoph. Warum könnte dies nicht noch eine andere Ursache haben, nämlich die, daß die Seele etwas in sich haben kann, ohne es deutlich gewahr zu werden? Denn da, wie Sie zugeben, eine erworbene Erkenntnis mittels des Gedächtnisses in ihr verborgen sein kann, warum

könnte nicht auch die Natur eine ursprüngliche Erkenntnis in ihr verborgen haben? Muß denn alles, was einer Substanz, die sich selbst erkennt, natürlich ist, auch von Anfang an ihr bekannt sein? Oder kann und muß nicht vielmehr eine derartige Substanz (wie unsere Seele) mancherlei Eigenschaften und Regungen haben, welche alle sofort und alle auf einmal gewahr zu werden unmöglich ist? Die Platoniker meinten, daß alle unsere Erkenntnisse Erinnerungen seien und daß daher die Wahrheiten, die die Seele mit der Geburt des Menschen auf die Welt gebracht hat und die man eingeborene nennt, Spuren einer ausdrücklichen vorhergegangenen Erkenntnis sein müssen. Aber diese Meinung ist ohne Grund, und es ist leicht einzusehen, daß die Seele (ihre Präexistenz einmal vorausgesetzt) schon in ihrem früheren Zustand, so weit er auch zurückliegen möge, ganz wie jetzt eingeborene Erkenntnisse besessen haben muß, die sich also selbst wieder aus einem noch früheren Zustand herschreiben müßten, dem sie schließlich eingeboren oder wenigstens mit anerschaffen sein würden. Oder aber man müßte bis ins Unendliche gehen und die Ewigkeit der Seelen behaupten, in welchem Falle diese Erkenntnisse in der Tat eingeboren sein würden, weil sie in der Seele niemals einen Anfang gehabt hätten. Wollte hingegen jemand behaupten, daß jeder frühere Zustand etwas von einem noch früheren gehabt habe, was er auf die folgenden nicht übertragen hat, so würde man ihm antworten, daß offenbar gewisse evidente Wahrheiten allen diesen Zuständen gemeinsam sein mußten. Wie immer man also die Sache auch nehme, so gilt doch für alle Phasen der Seele, daß die notwendigen Wahrheiten eingeboren und aus dem, was in uns selbst liegt, zu beweisen sind, da sie nicht, wie die tatsächlichen Wahrheiten, durch Erfahrungen sich begründen lassen. Warum sollte man denn auch in der Seele nichts besitzen können, wovon man niemals Gebrauch gemacht hat? Ist es denn einerlei, etwas zu besitzen, ohne es zu gebrauchen, und nur die Fähigkeit haben, es zu erwerben? Wäre dies der Fall, so besäßen wir immer nur das, wovon wir gerade Gebrauch machen, während doch, wie bekannt, außer der bloßen Fähigkeit und dem ihr entsprechenden Gegen-

stand, oft ein bestimmter Anreiz, der in der Fähigkeit oder im Gegenstand oder in beiden zugleich liegt, erforderlich ist, damit die Fähigkeit an dem Gegenstand zur Ausübung gelangt.

Philal. Wenn man es auf diese Art nimmt, wird man behaupten können, es seien der Seele gewisse Wahrheiten eingeprägt, die sie gleichwohl niemals gekannt hat, ja niemals erkennen wird; das aber erscheint mir doch seltsam.

Theoph. Ich sehe darin nichts Widersinniges, obgleich man auch nicht geradezu behaupten kann, daß es solche Wahrheiten gibt. Denn es möchten sich dereinst noch erhabenere Dinge, als wir im gegenwärtigen Lebenslauf erkennen können, in unseren Seelen entwickeln, wenn sie in einem anderen Zustande sein werden.

Philal. Gesetzt nun, es gebe Wahrheiten, welche dem Verstande, ohne daß er sie bemerkt, eingeprägt sein können, so sehe ich nicht ein, wie sie hinsichtlich ihrer Entstehung von den übrigen Wahrheiten, welche zu erkennen er allein fähig ist, verschieden sein können.

Theoph. Der Geist ist nicht allein fähig, diese Wahrheiten zu erkennen, sondern auch, sie in sich selbst zu entdecken. Hätte er bloß die Fähigkeit oder das rein passive Vermögen, die Erkenntnis in sich aufzunehmen, die so unbestimmt wäre, als die Fähigkeit des Wachses, Formen, und die der leeren Tafel, Buchstaben aufzunehmen, so würde er nicht die Quelle der notwendigen Wahrheiten sein, wie er dies doch nach meinem eben gelieferten Beweis ist; denn es ist unbestreitbar, daß die Sinne nicht ausreichen, um deren Notwendigkeit einzusehen, und daß also der Geist eine nicht nur passive, sondern aktive Anlage hat, sie aus seinem eigenen Inneren selbst zu schöpfen, wenn auch die Sinne notwendig sind, um ihm die Gelegenheit und Aufmerksamkeit hierfür zu geben, und um ihn zu veranlassen, sich eher den einen als den anderen zuzuwenden. Sie sehen also, daß diejenigen, die hierin anderer Ansicht sind, wenngleich sonst treffliche Gelehrte, doch nicht genügend über die Tragweite des Unterschiedes nachgedacht zu haben scheinen, der, wie ich schon bemerkt habe, und wie unsere ganze Erörterung zeigt, zwischen den notwendigen oder ewigen

Wahrheiten und den Erfahrungs-Wahrheiten obwaltet[40]). Der ursprüngliche Beweis der notwendigen Wahrheiten stammt allein aus dem Verstande, während die Wahrheiten der anderen Art aus den Erfahrungen oder Beobachtungen der Sinne stammen. Unser Geist ist fähig, die einen wie die anderen zu erkennen; aber er ist die Quelle der ersteren, und so zahlreiche einzelne Erfahrungen man von einer allgemeinen Wahrheit haben mag, so kann man sich doch derselben durch Induktion nicht für immer versichern, wenn man nicht ihre Notwendigkeit durch die Vernunft erkennt.

Philal. Wenn aber diese Worte „im Verstande sein" etwas Positives in sich schließen, müssen sie dann nicht so viel bedeuten, als vom Verstande bemerkt und begriffen werden?

Theoph. Sie bedeuten uns etwas ganz anderes; damit etwas im Verstande ist, genügt es, daß es darin gefunden werden kann, und daß die Quellen, d. h. die ursprünglichen Beweise der Wahrheiten, um die es sich handelt, nur im Verstande seien; die Sinne können diese Wahrheiten anregen, rechtfertigen und bestätigen, aber nicht ihre unfehlbare und immerwährende Gewißheit beweisen.

Philal. Gleichwohl wird jeder, der sich die Mühe nimmt, mit einiger Aufmerksamkeit auf das Verfahren des Verstandes zu achten, finden, daß diese Zustimmung, die der Geist ohne weiteres gewissen Wahrheiten erteilt, von dem Vermögen des menschlichen Geistes abhängt.

Theoph. Ganz recht; aber eben das besondere Verhältnis, in dem der menschliche Geist zu diesen Wahrheiten steht, macht die Ausübung des Vermögens im Hinblick auf sie leicht und natürlich, und aus diesem Grunde nennt man sie eingeboren. Hier liegt also kein nacktes Vermögen, keine bloße Möglichkeit, sie zu begreifen, vor, sondern eine Anlage, eine Fertigkeit, eine

---

[40]) Die prägnanteste und methodisch schärfste Unterscheidung zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten hat Leibniz in seiner Abhandlung „über die Freiheit" gegeben (siehe Band II, S. 500ff.; vgl. bes. Bd. II, 416ff.).

Präformation, die unsere Seele bestimmt und bewirkt, daß sie aus ihr gewonnen werden können. Ein Unterschied, wie der zwischen den Gestalten, welche man dem Stein oder dem Marmor willkürlich gibt, und zwischen denen, die in seinen Adern schon bezeichnet, oder für den Künstler, wenn er davon Gebrauch machen will, der Anlage nach vorgezeichnet sind.

Philal. Ist es aber nicht wahr, daß die Wahrheiten den Ideen, aus denen sie herstammen, nachfolgen? Nun rühren aber die Ideen von den Sinnen her.

Theoph. Die intellektuellen Ideen, die die Quelle der notwendigen Wahrheiten sind, stammen nicht von den Sinnen ab, und Sie selbst erkennen an, daß es Ideen gibt, welche der Reflexion des Geistes, wenn er über sich selbst nachdenkt, verdankt werden. Im übrigen ist es richtig, daß die deutliche Erkenntnis der Wahrheiten (*tempore vel natura,* nach Zeit und Wesen) später ist als die deutliche Erkenntnis der Ideen, da die Natur der Wahrheiten von der der Ideen, noch ehe man sich die einen wie die anderen ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht hat, abhängig ist und die Wahrheiten, in welche von den Sinnen herstammende Ideen eingehen, selbst wenigstens zum Teil von den Sinnen abhängen. Die Ideen aber, die aus den Sinnen stammen, sind verworren und das gleiche gilt, wenigstens zum Teil, von den Wahrheiten, die von ihnen abhängig sind, während die intellektuellen Ideen und die von ihnen abhängenden Wahrheiten deutlich sind, und weder die einen, noch die anderen ihren Ursprung aus den Sinnen haben, obgleich wir allerdings ohne die Sinne niemals an sie denken würden.

Philal. Nach Ihrer Meinung sind jedoch die Zahlen intellektuelle Ideen, und dennoch hängt die Schwierigkeit beim Rechnen mit der Schwierigkeit zusammen, sich die einzelnen Ideen ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Ein Erwachsener z. B. weiß, daß 18 und 19 zusammen gleich 37 sind, mit derselben Evidenz, wie er weiß, daß 1 und 2 zusammen 3 machen; gleichwohl erkennt aber ein Kind den ersteren Satz nicht so leicht als den zweiten, weil es die Ideen nicht so schnell wie die Worte zu bilden vermag.

Theoph. Ich kann Ihnen zugeben, daß die Schwierigkeit, sich die Wahrheiten ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, oft mit der Schwierigkeit zusammenhängt, sich der Ideen deutlich bewußt zu werden. Gleichwohl glaube ich, daß es in Ihrem Beispiel sich darum handelt, Ideen, die man bereits besitzt, anzuwenden, denn die, welche gelernt haben bis 10 zu zählen und durch eine bestimmte Wiederholung der Zehner weiterzugehen, verstehen ohne Mühe, was 18, 19 und 37 bedeuten (nämlich ein-, zwei oder dreimal zehn, vereint mit 8, 9 oder 7); aber um hieraus den Schluß zu ziehen, daß $18 + 19 = 37$ macht, bedarf es weit mehr Aufmerksamkeit, als um zu wissen, daß $1 + 2 = 3$ sind, was im Grunde nur die Definition von 3 ist.

§ 18. Philal. Es ist kein eigentümliches Vorrecht der Zahlen oder der Ideen, die Sie „intellektuelle“ nennen, Sätze zu liefern, denen man, sobald man sie hört, unfehlbar beistimmt. Es gibt deren auch in der Physik und in allen anderen Wissenschaften, ja die Sinne selbst liefern uns solche. So z. B. ist der Satz: Zwei Körper können nicht zugleich an demselben Orte sein, eine Wahrheit, von der man auf ganz dieselbe Weise überzeugt ist, wie von folgenden Grundsätzen: Unmöglich kann etwas zu der nämlichen Zeit sein und nicht sein; Weiß ist nicht Rot; ein Viereck ist kein Kreis; die gelbe Farbe ist nicht die Süßigkeit.

Theoph. Diese Sätze enthalten doch Unterschiede. Der erste, welcher die Unmöglichkeit der Durchdringlichkeit der Körper ausspricht, bedarf eines Beweises. In der Tat verwerfen ihn alle die, welche, wie die Peripatetiker und der verstorbene Ritter Digby, an wirkliche Verdichtungen und Verdünnungen in strengem Sinne glauben[41]), ganz abgesehen von den Christen, die zumeist der Ansicht sind, daß das Gegenteil, nämlich die Durchdrin-

[41]) Über die Physik Sir Knelm Digbys (1603—65), insbesondere über seine Theorie der Verdichtung und Verdünnung s. Laßwitz, Geschichte der Atomistik, II, 188ff. Das Hauptwerk Digbys „A treatise of the nature of bodies“ ist 1644 in Paris und in lateinischer Übersetzung (unter dem Titel „Demonstratio immortalitatis animae rationalis“) Frankfurt 1664 erschienen.

gung des Ausgedehnten, für Gott möglich sei. Die anderen Sätze aber sind identische oder doch beinahe identische Sätze und die identischen oder unmittelbaren Sätze bedürfen keines Beweises. Die Sätze dagegen, die uns von den Sinnen geliefert werden — wie das Urteil, daß Gelb und Süß nicht dasselbe sind —, sind lediglich Anwendungen des allgemeinen identischen Satzes auf besondere Fälle.

Philal. Jeder Satz, der sich aus zwei Ideen zusammensetzt, deren eine die andere aufhebt, wie z. B. daß das Viereck kein Kreis ist, daß Gelb nicht Süß ist, wird, sobald man die Ausdrücke darin versteht, ebenso sicher als unzweifelhaft angenommen werden, wie jener allgemeine Grundsatz: „Unmöglich kann etwas zur nämlichen Zeit sein und nicht sein."

Theoph. Dies kommt daher, daß der eine (nämlich der allgemeine Grundsatz) das Prinzip und der andere (in dem wir die Unvereinbarkeit einer Idee mit einer anderen ihr entgegengesetzten aussprechen) die Anwendung des Prinzips bildet.

Philal. Mir scheint vielmehr, daß der allgemeine Grundsatz die besondere Verneinung voraussetzt und daß diese letztere für jenen die Grundlage bildet. Denn der Satz: „Was dasselbe ist, ist nicht verschieden", ist noch leichter zu verstehen, als der allgemeine Satz des Widerspruchs. Auf diese Weise aber würde man ja eine zahllose Menge von Sätzen dieser Art, die die Unvereinbarkeit irgendwelcher Ideen untereinander behaupten, für eingeboren ansehen müssen, ohne von den übrigen Wahrheiten zu reden. Dazu kommt, daß, weil kein Satz eingeboren sein kann, wenn nicht die ihn bildenden Ideen eingeboren sind, man voraussetzen müßte, daß alle Vorstellungen, welche wir von Farben, Tönen, Geschmäcken, Gestalten usw. haben, angeboren sind.

Theoph. Ich sehe gar nicht ein, wie der Satz: „Einerlei ist nicht verschieden" der Ursprung des Satzes des Widerspruches und leichter begreiflich, als er, sein sollte; denn mir scheint, man nimmt sich mehr Freiheit, wenn man behauptet, daß A nicht B ist, als wenn man sagt, daß A nicht *non-A* ist. Und der Grund dafür, daß A nicht B ist, liegt eben darin, daß B das

Merkmal *non-A* in sich schließt. Übrigens ist nach dem Sinne, welchen wir dem Ausdruck „eingeborene Wahrheit“ gegeben haben, der Satz: „Das Süße ist nicht das Bittere“ nicht eingeboren. Denn die Empfindungen des Süßen und des Bitteren stammen von den äußeren Sinnen. Also liegt hier ein gemischter Schluß *(hybrida conclusio)* vor, in welchem der Grundsatz auf eine sinnliche Wahrheit angewendet wird. Was aber den Satz anbetrifft: „Das Viereck ist kein Kreis“, so kann man sagen, daß er eingeboren ist; denn indem man ihn ins Auge faßt, macht man eine Subsumtion oder Anwendung des Satzes des Widerspruchs auf einen Inhalt des Verstandes selbst, indem man sich zum Bewußtsein bringt, daß diese beiden eingeborenen Ideen Begriffe in sich schließen, die miteinander unverträglich sind.

§ 19. Philal. Wenn Sie behaupten, daß die besonderen und durch sich selbst evidenten Sätze, deren Wahrheit man erkennt, sobald man sie aussprechen hört, wie z. B. daß das Grüne nicht das Rote ist, als Folgerungen anderer allgemeinerer Sätze, die als ebenso viele eingeborene Grundsätze zu betrachten sind, angenommen werden, so scheinen Sie nicht in Erwägung zu ziehen, daß diese besonderen Sätze von denen, welche keine Erkenntnis jener allgemeineren Grundsätze haben, nichtsdestoweniger als unzweifelhafte Wahrheiten angenommen werden.

Theoph. Darauf habe ich bereits vorhin geantwortet: man stützt sich auf diese allgemeinen Grundsätze, wie man sich beim Schließen durch Enthymeme auf Obersätze stützt, die man unterdrückt: denn obgleich man gar häufig beim Schließen nicht deutlich an das, was man tut, denkt, ebensowenig wie an das, was man beim Gehen und beim Springen tut, so besteht doch immer die Kraft des Schlusses zum Teil in dem, was man unterdrückt, und was nirgends sonst her gewonnen werden kann, — wie man finden wird, wenn man ihn zu rechtfertigen sucht.

§ 20. Philal. Es scheint aber, daß die allgemeinen und abstrakten Ideen unserem Geiste fremder sind als die besonderen Begriffe und Wahrheiten; also müssen diese besonderen Wahrheiten dem Geiste natürlicher sein

als der Satz des Widerspruchs, von dem sie Ihrer Meinung nach nur die Anwendung sein sollen.

Theoph. Allerdings beginnen wir damit, uns zunächst der besonderen Wahrheiten bewußt zu werden, wie wir auch mit den zusammengesetzten und gröberen Ideen beginnen; aber nichtsdestoweniger beginnt die Ordnung der Natur mit dem Einfachsten und die Begründung der speziellen Wahrheiten hängt von den allgemeineren ab, für welche sie nur die Beispiele sind. Will man daher dasjenige in Betracht ziehen, was der Anlage nach und noch vor dem deutlichen Bemerken in uns liegt, so muß man mit dem Einfachsten anfangen. Denn die allgemeinen Prinzipien gehen in unser Denken ein und bilden dessen Seele und Zusammenhalt. Sie sind hierfür so notwendig, wie es die Muskeln und Sehnen zum Gehen sind, wenn man auch nicht daran denkt. Der Geist stützt sich jeden Augenblick auf diese Prinzipien; aber es gelingt ihm nicht so leicht, sie sich klar zu machen und sie sich deutlich und gesondert vorzustellen, weil dies eine große Aufmerksamkeit auf sein Tun erfordert, die die meisten Menschen, da sie an Nachdenken wenig gewöhnt sind, nicht besitzen. Haben nicht die Chinesen artikulierte Laute wie wir? Und dennoch sind sie bei ihrer Gewöhnung an eine andere Schreibweise noch nicht darauf gekommen, von diesen Lauten ein Alphabet zu machen. So haben wir vieles in unserem Besitz, ohne es zu wissen.

§ 21. Philal. Wenn der Geist gewissen Wahrheiten so schnell zustimmt, könnte das nicht eher von der Betrachtung der Natur der Dinge selbst herkommen, die ihm anders zu urteilen nicht erlaubt, als daher, daß diese Sätze von Natur unserem Geist eingepflanzt sind?

Theoph. Eines wie das andere ist richtig. Die Natur der Dinge und die Natur des Geistes wirken hier zusammen. Wenn Sie die Betrachtung der Sache dem Gewahrwerden dessen, was unserem Geiste eingepflanzt ist, entgegensetzen, so zeigt eben dieser Einwand, daß die, deren Partei Sie ergreifen, unter den eingeborenen Wahrheiten nur das verstehen, dem man durch eine Art natürlichen Instinkt zustimmt, selbst dann, wenn man es nur verworren erkennt. Es gibt Wahrheiten dieser

Art, und wir werden davon zu sprechen noch Gelegenheit haben; was man jedoch das natürliche Licht nennt, setzt eine deutliche Erkenntnis voraus, und sehr oft ist die Betrachtung des Wesens der Dinge nichts anderes, als die Betrachtung des Wesens unseres Geistes und jener eingeborenen Ideen, die man nicht draußen zu suchen braucht. Also nenne ich diejenigen Wahrheiten eingeboren, die, um als wahr anerkannt zu werden, nur einer solchen Betrachtung bedürfen. Auf den Einwurf des § 22, daß die Behauptung, die eingeborenen Ideen lägen implizit im Geiste, nichts anderes besagen könne, als daß der Geist die Fähigkeit, sie zu erkennen, besitzt, habe ich bereits im § 5 geantwortet: ich habe bemerkt, daß der Geist außerdem die Fähigkeit besitzt, sie in sich zu entdecken und die natürliche Anlage, sie anzuerkennen, wenn er in der richtigen Weise denkt.

§ 23. Philal. Wie es scheint, nehmen Sie also an, daß die, denen man jene allgemeinen Grundsätze zuerst vorträgt, nichts erfahren, was ihnen völlig neu wäre. Es ist aber klar, daß sie zuerst die Bezeichnungen und darauf die Wahrheiten und selbst die Ideen, von denen diese Wahrheiten abhangen, lernen.

Theoph. Es handelt sich hier nicht um die Bezeichnungen, die gewissermaßen willkürlich sind, während die Ideen und die Wahrheiten natürlich sind. Was aber die Ideen und Wahrheiten anbetrifft, so messen Sie uns eine Lehre bei, von der wir weit entfernt sind; denn ich gebe zu, daß wir die eingeborenen Ideen und Wahrheiten, sei es durch Aufmerken auf ihre Quelle, sei es durch Bestätigung aus der Erfahrung, kennen lernen. Ich mache also gar nicht die von Ihnen erwähnte Voraussetzung, als ob wir in dem von Ihnen besprochenen Fall nichts Neues lernten. Den Satz: „Alles, was man lernt, ist nicht eingeboren“ kann ich nicht zugeben. Die arithmetischen Wahrheiten sind in uns, und dennoch lernt man sie, indem man sie entweder aus ihrer Quelle auf dem Wege demonstrativen Nachweises herleitet (was ihr Eingeborensein zeigt) oder durch Beispiele erhärtet, wie die gewöhnlichen Rechner es tun, die ihre Regeln, weil sie deren Gründe nicht kennen, nur durch Überlieferung lernen und höchstens, ehe sie sie

lehren, durch die Erfahrung rechtfertigen, welche sie so weit treiben, als sie für angemessen erachten. Ja mitunter ist selbst ein sehr geschickter Mathematiker, wenn er die Quelle der Entdeckung eines anderen nicht kennt, gezwungen, sich zu ihrer Prüfung mit dieser Induktionsmethode zu begnügen. So verfuhr ein berühmter Schriftsteller zu Paris, als ich dort war, der die Probe meines arithmetischen Tetragonismus durch Vergleichung mit den Ludolphschen Zahlen sehr weit trieb, in dem Glauben, einen Fehler darin zu finden; und er hatte auch Grund zu zweifeln, bis ihm der Beweis davon mitgeteilt wurde, der uns all solcher Proben, die man beständig fortsetzen könnte, ohne jemals zu vollkommener Gewißheit zu gelangen, überhebt[42]). Ja gerade für diesen letzteren Umstand, nämlich die Unvollkommenheit der Induktionen, liefert ebenfalls die Erfahrung Belege; denn es gibt Progressionen, in denen man sehr weit vorwärts gehen kann, ehe man die Art der Veränderung in ihnen und deren Gesetze bemerkt.

Philal. Wäre es aber nicht möglich, daß nicht allein die Ausdrücke oder Worte, deren man sich bedient, sondern auch die Ideen uns von außen kommen?

Theoph. Dann müßten wir ja selbst außer uns sein, denn die intellektuellen Ideen oder die Ideen der Reflexion sind aus unserem Geiste hergeleitet; und ich möchte wohl wissen, wie wir die Idee des Seins haben könnten, wenn wir nicht selbst Seiendes wären und so das Sein in uns fänden.

Philal. Was sagen Sie aber zu dieser Herausforderung eines meiner Freunde? Wenn jemand, so sagt er, einen Satz finden kann, in welchem die Ideen eingeborene sind, so nenne er ihn mir; er könnte mir keinen größeren Gefallen tun.

---

42) Leibniz hatte seine „arithmetische Quadratur“ des Kreises d. h. den Ausdruck:

$$\frac{\pi}{4} = 1 - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots.$$

in Paris im Jahre 1674 gefunden und sie zunächst an Huyghens gesandt, der ihm in seinem Brief vom 6. November 1674 seinen Dank für die Mitteilung ausspricht. (Vgl. Leibniz, Mathematische Schriften, II, 16f.).

Theoph. Ich würde ihm die Sätze der Arithmetik und Geometrie nennen, welche alle von dieser Art sind, und auf dem Gebiet der notwendigen Wahrheiten würde man gar keine anderen finden.

§ 25. Philal. Das wird vielen Leuten sonderbar vorkommen. Kann man sagen, daß die schwierigsten und tiefsten Wissenschaften eingeboren sind?

Theoph. Ihre wirkliche Kenntnis ist es nicht, wohl aber das, was man die mögliche Kenntnis nennen kann, wie die Gestalt, die durch die Adern des Marmors vorgezeichnet, im Marmor ist, noch ehe man sie beim Arbeiten entdeckt.

Philal. Aber ist es möglich, daß Kinder, wenn sie Vorstellungen in sich aufnehmen, die von außen kommen und ihnen ihre Zustimmung geben, keine Kenntnis von jenen Vorstellungen haben, von denen man annimmt, daß sie ihnen eingeboren sind und gleichsam einen Teil ihres Geistes bilden, dem sie — so sagt man — in unauslöschlichen Zügen als Grundlage eingeprägt sind? Wäre das der Fall, so hätte sich die Natur unnütze Mühe gegeben oder hätte doch diese Züge schlecht eingeprägt, da sie von Augen, die anderes doch sehr gut sehen, nicht bemerkt werden können.

Theoph. Das deutliche Gewahrwerden dessen, was in uns liegt, hängt von einer bestimmten Aufmerksamkeit und Ordnung ab. Nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich und angemessen, daß die Kinder den Vorstellungen der Sinne mehr Aufmerksamkeit schenken, denn die Aufmerksamkeit wird durch das Bedürfnis geleitet. In der Folge jedoch zeigt die Erfahrung, daß die Natur sich nicht unnütz die Mühe gegeben hat, eingeborene Erkenntnisse in uns zu legen; denn ohne solche gäbe es kein Mittel zur wirklichen Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten in den demonstrativen Wissenschaften und zu den Gründen der Tatsachen zu gelangen; und wir würden nichts vor den Tieren voraushaben.

§ 26. Philal. Wenn es eingeborene Wahrheiten gibt, muß es dann nicht auch eingeborene Gedanken geben?

Theoph. Durchaus nicht, denn Gedanken sind Tätigkeiten, während Erkenntnisse und Wahrheiten, sofern sie in uns liegen, auch ohne daß wir ausdrücklich an sie

denken, nur Fertigkeiten oder Anlagen sind; und wir wissen gar viele Dinge, an die wir nicht denken.

Philal. Es ist schwer zu begreifen, daß im Geiste eine Wahrheit sei, wenn er an diese Wahrheit niemals gedacht hat.

Theoph. Das ist so, wie wenn man sagen wollte, es sei schwer zu begreifen, daß es im Marmor Adern gibt, bevor man sie entdeckt. Auch scheint dieser Einwurf einer *petitio principii* nur zu ähnlich: denn alle die, welche eingeborene Wahrheiten annehmen, ohne sie auf die Platonische Wiedererinnerung zu stützen, nehmen solche an, an die man noch nicht gedacht hat. Übrigens beweist dieser Schluß zu viel; denn wenn alle Wahrheiten aktuelle Gedanken sein müßten, so gingen uns nicht nur alle die Wahrheiten verloren, an die man niemals gedacht hat, sondern auch alle diejenigen, an die man zwar gedacht hat, aber an die man gegenwärtig nicht mehr denkt. Sind dagegen die Wahrheiten keine aktuellen Gedanken, sondern natürliche oder erworbene Fertigkeiten und Anlagen, so kann es solche in uns geben, an die man niemals gedacht hat, noch jemals denken wird.

Philal. Wenn die allgemeinen Grundsätze eingeboren wären, so müßten sie im Geiste vieler Menschen, in dem wir doch keine Spur von ihnen entdecken können, mit größerer Helligkeit erscheinen, — ich meine die Kinder, die Blödsinnigen und Wilden — denn diese Menschen sind es doch, bei denen der Geist am wenigsten durch die Gewohnheit und den Eindruck fremder Meinungen verfälscht und verderbt ist.

Theoph. Man muß, glaube ich, hier ganz anders urteilen. Die eingeborenen Grundsätze treten nur durch die Aufmerksamkeit, welche man ihnen schenkt, ans Licht, aber die haben jene Menschenklassen nicht, oder haben sie nur für ganz andere Dinge. Sie denken fast nur an die körperlichen Bedürfnisse, während die reinen und vom Sinnlichen losgelösten Gedanken, wie es der Vernunft entspricht, nur um den Preis edlerer Bemühungen zu erwerben sind. Allerdings ist in Kindern und Wilden der Geist weniger durch Gewohnheiten verderbt, aber dafür auch durch die geistige Bildung, welche Aufmerksamkeit verleiht, weniger vervollkommnet. Es wäre sehr unge-

recht, wenn das hellste Licht in denjenigen Geistern mehr glänzen sollte, die es weniger verdienen und die in den dichtesten Nebel gehüllt sind. Man sollte also der Unwissenheit und Roheit nicht so viel Ehre antun, wenn man so gescheit und kenntnisreich ist, wie Sie, Philaleth, und wie Ihr trefflicher Autor: denn dies hieße die Gaben Gottes erniedrigen. Freilich könnte man sagen, daß einer, je unwissender er ist, um so mehr den Vorzügen eines Marmorblocks oder eines Stückes Holz nahe kommt, die ja unfehlbar und sündlos sind. Aber unglücklicherweise ist das nicht der Punkt, in dem man ihnen nahe kommt: man tut daher, sofern man der Erkenntnis fähig ist, unrecht, wenn man versäumt, sie zu erwerben, und man wird es hierin um so leichter fehlen lassen, je geringere Bildung man besitzt.

Kapitel II.

Daß es keine eingeborenen praktischen Grundsätze gibt.

Philal. Die Moral ist eine demonstrative Wissenschaft, hat aber dennoch keine eingeborenen Grundsätze. Ja es wäre sogar sehr schwer, eine moralische Vorschrift von der Art anzugeben, daß sie mit einer so allgemeinen und so schnellen Zustimmung, wie der Satz: Was da ist, ist, aufgenommen würde.

Theoph. Es ist schlechthin unmöglich, daß es so evidente Vernunftwahrheiten, wie die identischen oder unmittelbaren, gebe. Obgleich man daher in Wahrheit sagen kann, daß die Moral unerweisbare Prinzipien hat, von denen eines der ersten und praktisch bedeutsamsten der Satz ist, daß man die Lust suchen und die Unlust fliehen müsse, so muß man doch hinzufügen, daß dies keine durch die Vernunft allein erkannte Wahrheit ist, da sie sich auf die innere Erfahrung oder auf verworrene Erkenntnis gründet, denn von dem, was Lust und Unlust ist, gibt es kein eigentliches Wissen[43]).

---

[43]) Der Leibniz'sche Text scheint an dieser Stelle verderbt: statt der Fassung „on ne sent pas ce que c'est la joye et la tristesse" lese ich: on ne sait pas.

Philal. Man kann sich der praktischen Wahrheiten nur durch vernünftiges Nachdenken, durch Überlegung und geistige Anstrengung versichern.

Theoph. Wenn dies der Fall wäre, so würden sie darum nicht weniger eingeboren sein. Indessen scheint die Maxime, welche ich eben angeführt habe, von einer anderen Art zu sein; man kennt sie nicht durch die Vernunft, sondern, sozusagen, durch einen Instinkt. Sie ist ein eingeborenes Prinzip, das aber keinen Teil des natürlichen Lichtes ausmacht, denn man kennt es nicht auf eine lichtvolle Art. Ist indes dieses Prinzip einmal aufgestellt, so kann man wissenschaftliche Folgerungen aus ihm ziehen, und ich stimme dem, was Sie soeben von der Moral, als einer demonstrativen Wissenschaft, gesagt haben, durchaus bei. Wie wir denn auch sehen, lehrt sie so evidente Wahrheiten, daß Räuber, Piraten und Banditen sie unter sich zu beobachten gezwungen sind.

§ 2. Philal. Aber die Banditen beobachten unter sich die Regeln der Gerechtigkeit, ohne sie als eingeborene Prinzipien zu betrachten.

Theoph. Was liegt daran? Kümmert sich die Welt etwa um diese theoretischen Fragen?

Philal. Sie beobachten die Maximen der Gerechtigkeit nur als Zweckmäßigkeits-Regeln, deren Befolgung für die Erhaltung ihrer Gemeinschaft schlechthin notwendig ist.

Theoph. Sehr richtig; und das gleiche gilt von allen Menschen im allgemeinen. Auf diese Weise aber sind eben diese Gesetze der Seele eingeprägt, als notwendige Folgen unserer Selbsterhaltung und unseres wahren Wohls. Glaubt man denn, wir wären der Meinung, daß die Wahrheiten in unserem Verstande unabhängig nebeneinander stehen, wie die Edikte des Prätors in seinem Anschlag oder Album verzeichnet waren? Ich setze hier den Instinkt, der den einen Menschen treibt, den anderen zu lieben, beiseite (denn von ihm will ich gleich nachher sprechen), rede also jetzt nur von den Wahrheiten, insofern sie von der Vernunft erkannt werden. Auch erkenne ich an, daß gewisse Regeln der Gerechtigkeit in ihrer ganzen Ausdehnung und Vollkommenheit nur unter

der Voraussetzung des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele bewiesen werden können; und die, zu denen der Instinkt der Menschlichkeit uns nicht anhält, sind der Seele nur wie andere abgeleitete Wahrheiten eingeprägt. Diejenigen indessen, welche die Gerechtigkeit nur auf die Notwendigkeiten dieses Lebens und auf das Bedürfnis gründen, statt auf die Lust, die sie in ihr selbst finden sollten — eine Lust, welche, da Gott ihr Grund ist, eine der größten ist — die freilich sind einigermaßen mit der Gesellschaft der Banditen zu vergleichen.

Sit spes fallendi, miscebunt sacra profanis.

§ 3. Philal. Ich gebe zu, daß die Natur in alle Menschen den Wunsch, glücklich zu sein, und eine starke Abneigung gegen das Unglück gelegt hat. Das sind also wahrhaft eingeborene praktische Grundsätze, welche nach der Bestimmung aller praktischen Prinzipien einen beständigen Einfluß auf alle unsere Handlungen haben. Aber sie sind doch Neigungen der Seele auf das Gute hin, und nicht Eindrücke irgendeiner unserem Verstand eingeprägten Wahrheit.

Theoph. Ich freue mich außerordentlich zu sehen, daß Sie in der Tat, wie ich gleich erläutern werde, eingeborene Wahrheiten anerkennen. Dieser Grundsatz stimmt mit dem, den ich eben erwähnt habe, überein, daß wir die Lust suchen und die Unlust meiden. Denn Glück ist nichts anderes, als eine beständige Lust. Indessen geht unsere Neigung also nicht eigentlich auf das Glück, sondern auf die Lust, d. h. auf die Gegenwart, während uns erst die Vernunft auf die Zukunft und auf das Beständige richtet. Die Neigung geht alsdann, sofern sie verstandesmäßig ausgedrückt wird, in eine Vorschrift oder eine praktische Wahrheit über, und ist sie eingeboren, so ist es die Wahrheit gleichfalls, da es in der Seele nichts gibt, was sich nicht im Verstande ausdrückte, wenn auch nicht immer mittels einer tatsächlichen, deutlich bestimmten Betrachtung, wie ich schon genugsam gezeigt habe. Auch sind die Instinkte nicht immer praktischer Art; einige enthalten theoretische Wahrheiten, und dieser Art sind die inneren Prinzipien

der Wissenschaften und des Vernunftgebrauchs, wenn wir sie, ohne ihren Grund zu erkennen, aus natürlichem Instinkt anwenden. In diesem Sinne können Sie sich der Anerkennung eingeborener Grundsätze nicht entziehen, selbst wenn Sie leugnen wollten, daß die abgeleiteten Wahrheiten eingeboren sind. Aber das würde nach der von mir gegebenen Erklärung dessen, was ich eingeboren nenne, nur ein Streit um Worte sein. Und will jemand diese Bezeichnung nur denjenigen Wahrheiten geben, welche man sofort durch Instinkt empfängt, so will ich ihm nicht widersprechen.

Philal. Ich bin damit zufrieden. Wenn es aber in unserer Seele gewisse von Natur eingeprägte Züge als ebenso viele Erkenntnisprinzipien gäbe, so könnten wir sie nur in ihrer Wirksamkeit gewahr werden, ebenso, wie wir den Einfluß der beiden Grundsätze, welche beständig in uns wirken, nämlich den Wunsch, glücklich zu sein, und die Furcht, elend zu sein, empfinden.

Theoph. Es gibt Erkenntnisprinzipien, die ebenso beständig in unserem Vernunftgebrauch wirksam sind, wie es die praktischen Prinzipien im Gebrauch des Willens sind: so wendet z. B. jedermann die Regeln des Schließens durch eine natürliche Logik an, ohne sich dessen bewußt zu sein.

Philal. Die Moralgesetze müssen bewiesen werden; also sind sie nicht angeboren; so z. B. jenes Gesetz, welches die Quelle aller gesellschaftlichen Tugenden ist: Was du nicht willst, das dir geschieht, das tue auch dem andern nicht.

Theoph. Sie wiederholen immer den von mir schon widerlegten Einwand. Ich gebe Ihnen zu, daß es Moralgesetze gibt, die keine eingeborenen Prinzipien sind, aber darum können sie doch eingeborene Wahrheiten sein; denn eine abgeleitete Wahrheit ist eingeboren, wenn wir sie aus unserem Geiste schöpfen können. Es gibt aber eingeborene Wahrheiten, welche wir auf zwei Arten in uns finden, durch das Licht der Vernunft und durch Instinkt. Die, die ich soeben angeführt habe, werden aus unseren Ideen bewiesen, was Sache des natürlichen Lichtes ist. Doch kann etwas in bezug auf das natürliche Licht eine Folgerung sein, was in bezug auf den In-

stinkt ein Prinzip ist. So werden wir zu Handlungen der Menschlichkeit durch den Instinkt getrieben, weil uns dies angenehm, und durch die Vernunft, weil es recht ist. Es gibt in uns also instinktmäßige Wahrheiten, welche eingeborene Prinzipien sind, die man, auch ohne den Beweis dafür zu haben, empfindet und anerkennt, welchen Beweis man gleichwohl erhält, wenn man sich von diesem Instinkt Rechenschaft ablegt. So bedient man sich der logischen Schlußregeln infolge einer verworrenen Erkenntnis und gleichsam aus Instinkt; die Logiker aber zeigen den Grund derselben auf, wie auch die Mathematiker den Grund von dem angeben, was man beim Gehen und Springen, ohne daran zu denken, tut. Was die Regel betrifft, daß man den anderen nur das antun dürfe, was man von ihnen getan haben will, so bedarf sie nicht allein eines Beweises, sondern auch noch einer Erklärung. Wenn man die Macht dazu besäße, würde man von den anderen zu viel verlangen; sind wir ihnen demnach auch zu viel schuldig? Man wird mir einwenden, daß dies Gesetz nur von einem gerechten Willen zu verstehen ist. Dann wäre aber diese Regel, statt als Maßstab dienen zu können, vielmehr selbst eines solchen bedürftig. Der wahre Sinn derselben ist, daß der rechte Gesichtspunkt, um billig zu urteilen, der ist, sich in die Stelle des anderen zu versetzen.

§ 9. Philal. Man begeht oft schlechte Handlungen ohne die geringsten Gewissensbisse, z. B. wenn man Städte mit Sturm nimmt, begehen die Soldaten, ohne sich zu bedenken, die schlimmsten Handlungen. Gebildete Völker haben ihre Kinder ausgesetzt; einige Karaibenstämme kastrieren die ihrigen, um sie zu mästen und zu verzehren. Garcilasso de la Vega erzählt[44]), daß manche Völker in Peru Weiber gefangen nehmen, um sie zu Konkubinen zu machen, und die Kinder bis zum 13. Jahre erzögen, worauf sie sie verzehrten und es mit den Müttern ebenso machten, sobald sie keine Kinder mehr bekämen. In Baumgartens Reise ist erzählt, daß es in Ägypten einen Derwisch gegeben habe, der für einen

[44]) In der Geschichte der Incas von Peru, von der im Jahre 1787 eine deutsche Übersetzung von G. E. Böttger verfaßt (Nordhausen, Groß) erschienen ist. (Sch.)

Heiligen galt, weil er sich niemals zu Weibern oder Knaben, sondern nur zu Eselinnen und Mauleselinnen gehalten habe[45]).

Theoph. Die Moralwissenschaft ist (wenn man von den Instinkten absieht, wie denen, kraft deren wir der Lust nachtrachten und die Unlust fliehen) auf keine andere Weise als die Arithmetik eingeboren, denn auch sie hängt von Beweisen ab, welche das innere Licht darbietet. Und da die Beweise nicht sofort in die Augen springen, so ist es kein großes Wunder, wenn die Menschen nicht immer und sofort all das, was sie in sich besitzen, gewahr werden, und nicht immer schnell genug die Züge des natürlichen Gesetzes lesen, welches Gott, nach St. Paulus, in ihr Herz gegraben hat. Da indessen die Moral wichtiger als die Arithmetik ist, hat Gott dem Menschen Instinkte gegeben, die ihn sofort und ohne vernünftige Überlegung auf das Vernunftgemäße leiten. So befolgen wir ja auch beim Gehen die Gesetze der Mechanik, ohne an diese Gesetze zu denken und essen, nicht nur, weil es für uns notwendig ist, sondern auch und vornehmlich deswegen, weil das Essen uns Vergnügen macht. Aber diese Instinkte treiben uns nicht auf eine unwiderstehliche Weise zum Handeln; man leistet ihnen infolge von Leidenschaften Widerstand, man verdunkelt sie durch Vorurteile und verändert sie durch gegenteilige Gewohnheiten. Meist indessen ist man in diesen Instinkten des Bewußtseins einig und folgt ihnen, wenn nicht stärkere Eindrücke sie überwinden. Der größte und sittlich gesundeste Teil des menschlichen Geschlechts zeugt für sie. Orientalen und Griechen oder Römer, Bibel und Alkoran stimmen darin überein; die Polizei der Mohammedaner bestraft gewöhnlich das, was Baumgarten berichtet, und man müßte ebenso vertiert wie die Wilden Amerikas sein, um ihre Sitten, deren Grausamkeit selbst die der Tiere übertrifft, gut zu heißen. Gleichwohl fühlen diese Wilden in anderen Fällen recht gut, was Gerechtigkeit ist, und mag es vielleicht auch keine schlimme Handlungsweise geben, die

---

[45]) Vgl. Mart. a Baumgarten in Breitenbach, Peregrinatio in Aegyptum, Arabiam, Palaestinam et Syriam (Norimbergae ex off. Gerlachiana p. P. Kaufmannum) 1694, 4⁰. L. II, cap. I, p. 73 (Sch.).

nicht irgendwo und in bestimmten Fällen Billigung erfährt, so gibt es doch wenige, die nicht in den meisten Fällen und von dem größten Teil der Menschheit verurteilt werden. Dies ist nicht ohne Vernunft zustande gekommen; da es aber andererseits nicht durch Vernunft allein zustande gebracht worden ist, so muß es zum Teil natürlichen Instinkten zugeschrieben werden. Gewohnheit, Überlieferung, Erziehung haben dazu beigetragen; aber die Ursache dafür, daß die Sitte sich in bezug auf diese Pflichten allgemeiner zum Rechten wendet, ist doch das natürliche Gefühl. Auf das natürliche Gefühl geht auch die Entstehung der Überlieferung vom Dasein Gottes zurück. Die Natur gibt dem Menschen und selbst den meisten Tieren Liebe und Sanftmut gegen die, welche ihres Geschlechts sind. Selbst der Tiger *„parcit cognatis maculis“*[46]). Daher kommt das schöne Wort eines römischen Juristen: *quia inter omnes homines natura cognationem constituit, unde hominem homini insidiari nefas esse*[47]). Fast nur die Spinnen machen davon eine Ausnahme und fressen sich untereinander auf, was soweit geht, daß das Weibchen das Männchen frißt, nachdem es mit ihm der Lust gepflogen hat. Neben diesem allgemeinen Sozial-Instinkt, welchen man beim Menschen Menschenliebe nennen kann, gibt es noch besondere, wie die Liebe zwischen Mann und Weib, die Liebe des Vaters und der Mutter gegen ihre Kinder, welche die Griechen *στοργή* nennen, und andere ähnliche Neigungen, die das natürliche Recht ausmachen oder vielmehr jenes Bild des Rechts, das nach den römischen Juristen die Natur des lebendigen Wesen gelehrt hat. Aber besonders im Menschen findet sich eine gewisse Sorge um Würde und Anstand, die uns antreibt, das, was uns erniedrigt, zu verbergen, schamhaft zu sein, gegen Blutschande Widerwillen zu haben, die Leichname zu begraben, Menschen überhaupt nicht und keine lebendigen Tiere zu essen. Man ist auch geneigt, für seinen Ruf selbst über Bedürfnis und Leben hinaus, besorgt zu sein, man ist Gewissensbissen zugänglich und fühlt jene *laniatus et*

[46]) Juvenal, Sat. 15. v. 159 (Sch.).
[47]) Florentinus, Digest. I, 1,3 (Sch.).

ictus, jene Martern und Schmerzen, von denen Tacitus nach Platos Vorgange spricht[48]) — abgesehen von der Furcht vor der Zukunft und einer höchsten Macht, die gleichfalls ganz natürlich entsteht. In dem allen ist etwas Reales: aber im Grunde sind diese natürlichen Eindrücke, welcher Art sie auch sein mögen, nur Hilfen für die Vernunft und Anzeichen des Rates, den uns die Natur erteilt. Die Gewohnheit, die Erziehung, die Überlieferung, die Vernunft tragen viel dazu bei; aber die menschliche Natur hat nicht weniger teil daran. Allerdings würden diese Hilfen ohne die Vernunft nicht hinreichen, um der Moral eine vollständige Gewißheit zu verleihen. Will man endlich leugnen, daß der Mensch den natürlichen Trieb besitzt, sich z. B. von häßlichen Dingen fernzuhalten — unter dem Vorwande, daß es Leute gibt, die nur gern von unflätigen Dingen reden, ja daß es solche gibt, deren Lebensberuf sie zwingt, mit Unrat umzugehen, und daß es Völker in Butan gibt, welche die Exkremente des Königs für wohlriechend halten? Sie werden also, denke ich, was die natürlichen Instinkte für das Sittliche und Ehrbare betrifft, im Grunde mit mir einer Meinung sein, wenngleich Sie vielleicht sagen werden, wie Sie dies auch von dem Instinkt des Strebens nach Glück gesagt haben, daß diese Eindrücke nicht eingeborene Wahrheiten sind. Aber ich habe schon darauf geantwortet, daß sich uns in jedem Gefühl eine Wahrheit und somit in dem natürlichen Gefühl eine eingeborene Wahrheit kundtut, obgleich diese oft verworren sein kann, wie die Erfahrungen der äußeren Sinne es auch sind. Man kann also die eingeborenen Wahrheiten von dem natürlichen Licht (welches nur deutlich Erkennbares enthält) so unterscheiden, wie der Gattungsbegriff vom Artbegriff unterschieden werden muß, da die eingeborenen Wahrheiten sowohl die Instinkte als das natürliche Licht in sich begreifen.

§ 11. Philal. Wer die natürlichen Grenzen von Recht und Unrecht kennte und sich dennoch nicht enthielte, sie durcheinanderzuwirren, könnte nur als ein erklärter Feind der Ruhe und des Glücks der Gesellschaft betrachtet

---

48) Tacitus, Annalen VI, 6; vgl. Platons Gorgias 524 E (Sch.).

werden. Da aber die Menschen sie in jedem Augenblick verwirren, kennen sie sie also nicht.

Theoph. Das heißt die Sachen doch ein wenig zu theoretisch nehmen. Täglich geschieht es, daß die Menschen ihren Erkenntnissen zuwiderhandeln, indem sie sie vor sich selbst verbergen, und, um ihren Leidenschaften zu folgen, ihrem Geist eine andere Richtung geben. Sonst würden wir niemals Leute Dinge essen und trinken sehen, die ihnen doch, wie sie wissen, Krankheiten und selbst den Tod bringen müssen, sie würden ihre Geschäfte nicht vernachlässigen, sie würden vieles nicht tun, was doch ganze Nationen getan haben. Die Zukunft und die Vernunft haben selten soviel Gewalt über uns, wie die Gegenwart und die Sinne. Das wußte jener Italiener sehr wohl, der, als er auf die Tortur gebracht werden sollte, sich vornahm, beständig den Galgen vor Augen zu haben, und den man öfter sagen hörte: Io ti vedo (ich sehe dich), was er nachher, als er freigekommen war, erklärte. Ohne den festen Entschluß, das wahrhaft Gute und das wahrhaft Schlechte immer im Auge zu behalten, um ihnen nachzustreben oder sie zu vermeiden, findet man sich fortgerissen und erfährt hinsichtlich der wichtigsten Bedürfnisse dieses Lebens dasjenige, was hinsichtlich Paradies und Hölle auch denen begegnet, die am festesten daran glauben:

Cantantur haec, laudantur haec,
Dicuntur, audiuntur;
Scribuntur haec, leguntur haec,
Et lecta — negliguntur.

Philal. Jeder Grundsatz, den man als eingeboren voraussetzt, muß von einem jeden als recht und vorteilhaft erkannt werden.

Theoph. Das heißt ja immer auf die von mir so oft widerlegte Voraussetzung zurückkommen, daß jede eingeborene Wahrheit immer und allgemein bekannt sein müsse.

§ 12. Philal. Aber eine öffentliche Erlaubnis, das Gesetz zu verletzen, beweist, daß dies Gesetz nicht eingeboren ist: so ist z. B. das Gesetz, die Kinder zu lieben und zu erhalten, bei den Alten verletzt worden, da sie die Aussetzung derselben erlaubten.

Theoph. Auch eine derartige Verletzung beweist, wenn sie vorkommt, nur, daß man die Züge der Natur, die unseren Seelen eingegraben, aber mitunter durch unsere Übertretungen ganz verhüllt sind, nicht recht gelesen hat. Außerdem muß man, um die Notwendigkeit der Pflichten auf eine unwiderstehliche Art einzusehen, deren Beweis ins Auge fassen, was nicht ganz gewöhnlich ist. Wenn die Geometrie unseren Leidenschaften und gegenwärtigen Interessen ebenso wie die Moral zuwiderliefe, würden wir sie nicht weniger bestreiten und verletzen, trotz aller Beweise des Euklides und Archimedes, die man als Träumereien behandeln und als voll von logischen Fehlern ansehen würde; und Joseph Scaliger, Hobbes und andere, die gegen Euklides und Archimedes geschrieben haben, würden nicht so wenige Nachfolger finden, wie es der Fall ist[49]. Nur die Sucht nach dem Ruhm, den diese Schriftsteller in der Quadratur des Kreises und anderen schwierigen Aufgaben zu finden hofften, war es, was Männer von so großem Verdienst bis zu solchem Grade verblenden konnte. Und wenn andere dasselbe Interesse hätten, würden sie es ebenso machen.

Philal. Jede Pflicht führt auf die Vorstellung eines Gesetzes, und die Kenntnis oder Voraussetzung eines Gesetzes läßt sich nicht ohne einen Gesetzgeber denken, der es vorgeschrieben hat, ebensowenig, wie ohne Belohnung und Strafe.

Theoph. Es kann natürliche Belohnungen und Strafen ohne Gesetzgeber geben; so wird die Unmäßigkeit z. B. durch Krankheiten bestraft. Da ihr Schaden sich indessen nicht sogleich allgemein zeigt, so gebe ich zu, daß kaum irgendeine Vorschrift, an die man unwiderruflich gebunden wäre, bestehen könnte, wenn es nicht einen Gott gäbe, der kein Verbrechen ungestraft und keine gute Handlung unbelohnt läßt.

---

49) Joseph Justus Scaliger (1540—1609) Cyclometrica Elementa. Leiden 1594, (näheres bei Cantor, Gesch. der Mathematik 2 II, 596f.; von Hobbes vgl. bes. die Schrift: De principiis et ratiocinatione Geometrarum, ubi ostenditur incertitudinem falsitatemque non minorem inesse scriptis eorum quam scriptis Physicorum et Ethicorum, contra fastum Professorum Geometriae (Opera, Amstelod. 1668).

Philal. Also müssen die Ideen von Gott und einem zukünftigen Leben auch eingeboren sein.

Theoph. In dem von mir schon erklärten Sinne bin ich damit einverstanden.

Philal. Aber diese Ideen sind so wenig von Natur dem Geist aller Menschen eingegraben, daß sie nicht einmal sehr klar und deutlich in dem Geiste mancher Gelehrten und solcher Männer erscheinen, die sich die genaue Untersuchung der Dinge zu ihrer besonderen Aufgabe gemacht haben: geschweige daß sie jedem menschlichen Wesen bekannt sein sollten.

Theoph. Das heißt wieder auf dieselbe, von mir doch so oft widerlegte Voraussetzung zurückkommen, daß das, was nicht bekannt, auch nicht eingeboren ist. Das Eingeborene ist nicht von vornherein klar und deutlich als solches bekannt; und es bedarf oft großer methodischer Aufmerksamkeit, um es gewahr zu werden. Diese aber wird von den Gelehrten nicht immer angewandt und noch weniger von den anderen Menschen.

§ 13. Philal. Wenn aber die Menschen das, was eingeboren ist, ignorieren oder bezweifeln können, so ist es zwecklos, uns von eingeborenen Prinzipien zu sprechen und uns ihre angebliche Notwendigkeit beweisen zu wollen. Denn statt daß sie alsdann dazu dienen könnten, uns, wie man vorgibt, der Wahrheit und Gewißheit der Dinge zu versichern, würden wir uns mit diesen Prinzipien in demselben Zustand von Ungewißheit befinden, als wenn wir sie gar nicht in uns hätten.

Theoph. Man kann gar nicht alle eingeborenen Grundsätze in Zweifel ziehen. Sie haben dies hinsichtlich der identischen Sätze oder des Satzes des Widerspruchs zugegeben, indem Sie zugestanden haben, daß es unbestreitbare Prinzipien gebe, die Sie damals freilich nicht als eingeborene gelten lassen wollten; aber es folgt daraus nicht, daß alles, was eingeboren und mit diesen eingeborenen Prinzipien notwendig verbunden ist, auch sofort von zweifelloser Evidenz sein müsse.

Philal. Soviel ich weiß, hat bisher noch niemand unternommen, von diesen Prinzipien ein genaues Verzeichnis zu entwerfen.

Theoph. Hat man uns denn etwa ein vollständiges und genaues Verzeichnis der Axiome der Geometrie entworfen?

§ 15. Philal. Lord Herbert[50]) hat einige dieser Prinzipien aufzeichnen wollen, nämlich folgende: 1. es gibt ein höchstes göttliches Wesen; 2. man muß diesem dienen; 3. Tugend, verbunden mit Frömmigkeit, ist der beste Gottesdienst; 4. man muß seine Sünden bereuen; 5. es gibt Belohnungen und Strafen nach diesem Leben. — Ich gebe zu, dies alles sind evidente Wahrheiten, denen, wenn man sie recht erklärt, kein vernünftiges Geschöpf seine Zustimmung verweigern kann. Aber eingeborene Eindrücke sind sie, nach der Meinung unserer Freunde, darum noch lange nicht. Sollen aber diese fünf Sätze allgemeine Kenntnisse sein, die Gottes Finger in unser Herz geprägt hat, so gibt es deren noch andere, denen man gleichen Rang zuerkennen muß.

Theoph. Damit bin ich einverstanden, denn ich halte alle notwendigen Wahrheiten, ja sogar die Instinkte, für eingeboren. Aber ich gestehe Ihnen, daß jene fünf Sätze keine eingeborenen Grundsätze sind; denn ich halte dafür, daß man sie beweisen kann und muß.

§ 18. Philal. Im dritten Satz, daß die Tugend der Gott angenehmste Dienst ist, bleibt es dunkel, was man unter Tugend versteht. Versteht man sie in dem Sinne, welchen man ihr zumeist gibt, und soll Tugend dasjenige heißen, was nach den verschiedenen Meinungen, die in verschiedenen Ländern herrschen, für löblich gilt, so ist dieser Satz so wenig evident, daß er nicht einmal wahr ist. Nennt man dagegen Tugend die Handlungen, welche dem Willen Gottes gemäß sind, so wäre dies fast ein *idem per idem* und wir würden aus dem Satze nicht eben viel lernen; denn er würde nur besagen, daß Gott das angenehm ist, was seinem Willen gemäß ist. Das gleiche gilt von dem Begriff der Sünde im vierten Satze.

Theoph. Ich erinnere mich nicht, bemerkt zu haben, daß man die Tugend gemeiniglich für etwas ansieht, was von den Meinungen abhängt; wenigstens sehen die

---

[50]) Herbert von Cherbury (1581—1648), De veritate, prout distinguitur a verisimili, a possibili et a falso, Paris 1624.

Philosophen sie nicht so an. Der Name „Tugend" hängt freilich von der Meinung derer ab, die ihn verschiedenen Gewohnheiten oder Handlungen beilegen, je nachdem sie sie für gut oder schlimm erachten und von ihrer Vernunft Gebrauch machen; über den Begriff der Tugend im allgemeinen aber stimmen alle überein, wenn sie auch in dessen Anwendung verschiedener Meinung sind. Nach Aristoteles und manchen anderen ist die Tugend eine Fertigkeit, die Leidenschaften durch die Vernunft zu mäßigen, und noch einfacher, eine Fertigkeit, nach der Vernunft zu handeln[51]). Dies aber muß notwendig dem angenehm sein, der die oberste und letzte Vernunft der Dinge ist, und dem nichts — und am allerwenigsten die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe — gleichgültig ist.

§ 20. Philal. Man sagt gewöhnlich, daß die Gewohnheit, die Erziehung und die Meinungen derer, mit denen man verkehrt, diese Prinzipien der Moral, die man als eingeboren ansieht, verdunkeln können. Ist aber dieser Satz richtig, so vernichtet er den Beweis, den man aus der allgemeinen Zustimmung ziehen will. Der Schluß, der hier häufig gezogen wird, läuft auf folgendes hinaus: Die Prinzipien, die ein Mensch von gesundem Verstande anerkennt, sind eingeboren; wir und die von unserer Partei sind Leute von gesundem Verstande, also sind unsere Grundsätze eingeboren. Eine lustige und geradewegs auf Unfehlbarkeit führende Manier des Schlusses!

Theoph. Was mich anbetrifft, so bediene ich mich der allgemeinen Zustimmung nicht als eines Hauptbeweises, sondern nur als einer Bestätigung; denn die eingeborenen Wahrheiten tragen, sofern man sie für das natürliche Licht der Vernunft nimmt, ihr Gepräge in sich, wie die Geometrie; denn sie sind in den unmittelbaren Prinzipien, die Sie selbst als unbestreitbar betrachten, eingeschlossen. Indessen will ich zugeben, daß es schwerer ist, die Instinkte und manche andere

[51]) Aristoteles, Nikomachische Ethik II, 6: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν· μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.*

natürliche Fertigkeiten von den Gewohnheiten zu unterscheiden; doch ist auch dies, wie es scheint, meistenteils möglich. Übrigens haben die kultivierten Völker wohl einigen Grund, sich den Gebrauch des gesunden Menschenverstandes in höherem Maße als den wilden Völkern zuzuschreiben, da sie ihre Überlegenheit über diese dadurch beweisen, daß sie sie fast ebenso leicht wie die Tiere bezwingen. Wenn dies nicht immer gelingt, so liegt dies daran, daß sie sich, ebenfalls wie die Tiere, in dichte Wälder retten, wo es schwer ist, sie zu bewältigen, und der Preis nicht der Mühe lohnt. Die Ausbildung des Geistes ist ohne Zweifel ein Vorzug: und wenn es erlaubt ist, für die Roheit gegen die Kultur zu sprechen, so wird man auch das Recht haben, die Vernunft zugunsten der Tiere zu bekämpfen und die geistreichen Scherze Despréaux' in einer seiner Satiren für bare Münze zu nehmen, wo er, um dem Menschen seinen Vorzug vor den Tieren streitig zu machen, fragt:

> L'ours a peur du passant ou le passant de l'ours?
> Et si par un édit de pastres de Lybie
> Les lions vuideroient les parcs de Numidie etc.[52])

Man muß indessen zugeben, daß es manche wichtige Dinge gibt, in denen die rohen Völker uns überlegen sind, vor allem in Betracht der körperlichen Stärke; und selbst in bezug auf die Seele kann man sagen, daß in gewisser Hinsicht ihre praktische Moral besser ist als die unserige, weil sie weder die Habsucht kennen, die alles zusammenscharren, noch den Ehrgeiz, der alles beherrschen will. Man kann sogar noch hinzufügen, daß der Verkehr mit den Christen sie in vielen Dingen schlimmer gemacht hat: man hat sie, indem man ihnen Branntwein zuführte, gelehrt, sich zu betrinken, zu schwören, zu lästern und andere Laster anzunehmen, die ihnen wenig bekannt waren. Bei uns gibt es mehr Gutes und mehr Schlimmes als bei ihnen; ein schlechter Europäer ist schlimmer als ein Wilder, denn er steigert künstlich das Böse. Indessen hindert nichts die Menschen, die Vorzüge, welche die Natur jenen Völkern gibt, mit denen, welche uns die Vernunft verleiht, zu verbinden.

---

[52]) Boileau (Despréaux), Satiren VIII 62 ff. (Sch.).

Philal. Aber wie wollen Sie folgendem Dilemma eines meiner Freunde begegnen: Ich wünschte, sagt er, daß die Verfechter der eingeborenen Ideen mir sagten, ob diese Prinzipien durch Erziehung und Gewohnheit vertilgt werden können oder nicht? Können sie es nicht, so müssen wir sie bei allen Menschen finden, und sie müssen im Geiste jedes einzelnen Menschen klar erscheinen; können sie aber durch fremde Begriffe verderbt werden, so müssen sie deutlicher und auffallender dort erscheinen, wo sie ihrer Quelle noch näher sind, ich meine bei den Kindern und Unwissenden, auf welche fremde Meinungen noch am wenigsten Eindruck gemacht haben. Welche Entscheidung sie hier auch treffen wollen, so werden sie schließlich klar sehen, daß sie durch feststehende Tatsachen und eine beständige Erfahrung Lügen gestraft wird.

Theoph. Ich bin erstaunt, daß Ihr scharfsinniger Freund verdunkeln und vertilgen miteinander verwechselt hat, wie man auch auf Ihrer Seite nicht sein und nicht erscheinen miteinander verwechselt. Die eingeborenen Ideen und Wahrheiten können nicht vertilgt, aber bei allen Menschen (in ihrem gegenwärtigen Zustande) durch ihre körperlichen Bedürfnisse und oft noch mehr durch die dazukommenden schlimmen Angewohnheiten verdunkelt werden. Diese Züge inneren Lichtes würden den Verstand immer erleuchten, den Willen immer erwärmen, wenn die verworrenen Wahrnehmungen der Sinne sich nicht unserer Aufmerksamkeit bemächtigten. Das ist jener Streit, von dem die Heilige Schrift nicht weniger als die alte und neuere Philosophie redet.

Philal. Wir befinden uns also in ebenso dichter Finsternis und in ebenso großer Ungewißheit, als wenn es eine solche Erleuchtung gar nicht gäbe.

Theoph. Gott bewahre! Wir würden dann weder Wissenschaften noch Gesetze, ja keine Vernunft haben.

§§ 21. 22. Philal. Hoffentlich werden Sie wenigstens die Macht der Vorurteile zugeben, die oft etwas als natürlich erscheinen lassen, was nur Folge schlechter Lehren ist, denen man als Kind ausgesetzt war, oder

schlechter Gewohnheiten, die man durch Erziehung und Umgang angenommen hat.

Theoph. Ich gebe zu, daß der vortreffliche Autor, dem Sie folgen, darüber viel Schönes und, wenn man es richtig nimmt, Wertvolles sagt; aber ich glaube nicht, daß all dies der recht verstandenen Lehre vom natürlichen Gefühl oder den eingeborenen Wahrheiten widerspricht. Auch wird er sicher mit seinen Bemerkungen nicht zu weit gehen wollen. Auch ich bin, ebenso wie er, überzeugt, daß viele Meinungen als Wahrheiten gelten, die nur die Wirkungen der Gewohnheit und Leichtgläubigkeit sind, wie es andererseits auch viele gibt, die manche Philosophen zu Vorurteilen stempeln wollen und die gleichwohl in der gesunden Vernunft und in der Natur begründet sind. Man muß sich ebensosehr oder noch mehr vor denen hüten, die, meist aus Ehrgeiz, als Neuerer auftreten, als man gegen alte Eindrücke Mißtrauen hegen muß. Ich habe, nachdem ich eingehend über das Alte und Neue nachgedacht, gefunden, daß die meisten angenommenen Lehren einen guten Sinn zulassen. Ich wünschte daher, daß Männer von Geist ihren Ehrgeiz lieber darein setzten, aufzubauen und vorwärtszugehen, als niederzureißen und zurückzuschreiten. Man sollte eher den Römern gleichen, die so schöne öffentliche Bauwerke errichteten, als jenem Vandalen-Könige, dem seine Mutter empfahl, den Versuch zu machen, diese großen Bauwerke zu zerstören, da er nicht auf den Ruhm rechnen könne, sie zu erreichen[53]).

Philal. Der Zweck der Gelehrten, die die eingeborenen Wahrheiten bekämpft haben, war, zu verhindern, daß man unter diesem schönen Namen Vorurteile gewähren lasse und seine Trägheit damit zu verdecken trachte.

Theoph. Über diesen Punkt sind wir einig; denn ich verwerfe nicht nur alle zweifelhaften Prinzipien, son-

---

[53]) Diese Anekdote gibt die Chronik des Idatius (Cap. 62); der betreffende König der Vandalen heißt Chrocus, welcher mit den Sueven und Alanen bei Mainz den Rhein überschritten und dem schlimmen Rate seiner Mutter folgend in Deutschland wie in Gallien auf das Fürchterlichste gehaust haben soll. (Vgl. Bouquet, Rerum Gall. et Franc. scriptores, Tom. II, p. 464.) (Sch.).

dern möchte sogar den Beweis bis auf Euklids Axiome ausdehnen, wie einige Alte es auch getan haben. Und wenn man nach dem Mittel fragt, die eingeborenen Grundsätze zu erkennen und zu prüfen, so antworte ich gemäß dem schon vorhin Bemerkten, daß man sie mit Ausnahme der Instinkte, deren Grund unbekannt ist, auf erste Prinzipien, d. h. auf identische oder unmittelbare Axiome zurückzuführen suchen müsse; mit Hilfe von Definitionen, die nichts anderes als eine deutliche Auseinandersetzung der Ideen sind[54]). Selbst Ihre Freunde, die bisher den eingeborenen Ideen entgegen waren, werden, wie ich glaube, diese Methode billigen, die ihrem Hauptzweck zu entsprechen scheint.

Kapitel III.

Fernere Betrachtungen über die eingeborenen Grundsätze, sowohl die, welche die Theorie betreffen, als die, welche der Praxis angehören.

§ 3. Philal. Sie wollen die Wahrheiten auf die ersten Prinzipien zurückgeführt haben, und ich gestehe Ihnen zu, daß, wenn es überhaupt ein Prinzip gibt, ohne Widerrede der folgende Satz es ist: Ein Ding kann zur nämlichen Zeit unmöglich sein und nicht sein. Indessen scheint es schwierig zu behaupten, daß er eingeboren ist, da man dann zugleich überzeugt sein müßte, daß die Ideen der Unmöglichkeit und der Identität es sind.

Theoph. Freilich müssen die, die für die eingeborenen Wahrheiten sind, behaupten und überzeugt sein, daß auch diese Ideen eingeboren sind, und ich gestehe, ihrer Ansicht zu sein. Die Ideen des Seins, des Möglichen, des Selbigen sind so sehr eingeboren, daß sie in alle unsere Gedanken und Schlüsse eingehen, und ich betrachte sie als unserem Geiste wesentlich; aber ich habe schon gesagt, daß man ihnen nicht immer eine besondere Aufmerksamkeit schenkt und sie erst mit der Zeit unterscheiden lernt. Ich habe schon ausgesprochen,

---

[54]) Zu Leibniz' Lehre von der Definition vgl. z. B. den Aufsatz „De Synthesi et Analysi universali" Band I, 44 ff.

daß wir sozusagen uns selbst eingeboren sind, und daß, weil wir selbst sind, das Sein uns eingeboren ist: die Kenntnis, die wir von uns selbst besitzen, schließt die Kenntnis des Seins in sich. Etwas Ähnliches findet bei anderen allgemeinen Begriffen statt.

§ 4. Philal. Wenn die Idee der Identität natürlich und folglich so evident und dem Geiste so gegenwärtig ist, daß wir sie von der Wiege an kennen müßten, so möchte ich gern von einem Kinde von 7 Jahren, ja von einem Mann von 70 Jahren hören, ob ein Mensch, der ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Geschöpf ist, derselbe bleibt, wenn sein Körper eine Veränderung erfahren hat, und ob, die Seelenwanderung vorausgesetzt, Euphorbus derselbe ist wie Pythagoras.

Theoph. Ich habe schon hinlänglich erklärt, daß das, was uns natürlich ist, uns darum nicht von der Wiege an bekannt zu sein braucht, und daß sogar eine Idee uns bekannt sein kann, ohne daß wir sogleich alle Fragen, die man daran knüpfen kann, zu beantworten imstande wären. Das wäre so, als wenn jemand behauptete, ein Kind könne nicht wissen, was das Quadrat und seine Diagonale sei, weil es Mühe haben wird, zu erkennen, daß die Diagonale mit der Seite des Quadrates inkommensurabel ist. Was die Frage selbst betrifft, so scheint sie mir durch die Monadenlehre, die ich an anderer Stelle deutlich gemacht habe, beweiskräftig entschieden zu sein: wir werden in der Folge hiervon ausführlich sprechen.

Philal. Ich sehe wohl, daß es vergebens wäre, Ihnen einzuwenden, daß das Axiom: das Ganze ist größer als sein Teil, nicht eingeboren sein könne, weil die Ideen des Ganzen und des Teiles relativ und von denen der Zahl und der Ausdehnung abhängig sind; denn Sie werden sicherlich behaupten, daß es eingeborene Beziehungsvorstellungen gibt und daß auch die Ideen der Zahlen und der Ausdehnung eingeboren sind.

Theoph. Sie haben recht, und zudem glaube ich vielmehr, daß die Idee der Ausdehnung später ist als die des Ganzen und des Teiles.

§ 8. Philal. Was sagen Sie von der Wahrheit, daß Gott verehrt werden müsse? Ist sie eingeboren?

T h e o p h. Die Pflicht der Gottesverehrung enthält meiner Meinung nach, daß man, sobald sich die Gelegenheit dazu bietet, zeigen muß, daß man Gott mehr als jeden anderen Gegenstand ehrt: ein Gedanke, der eine notwendige Folge aus der Idee und dem Dasein Gottes, also in meiner Sprache eine eingeborene Wahrheit, ist.

P h i l a l. Die Atheisten scheinen jedoch durch ihr Beispiel zu beweisen, daß die Idee Gottes nicht eingeboren ist. Und von denen nicht zu sprechen, deren die Alten erwähnt haben, hat man nicht ganze Völker entdeckt, die von Gott keine Idee hatten und auch keine Worte besaßen, um Gott oder die Seele zu bezeichnen, wie im soldanischen Meerbusen, in Brasilien, auf den karaibischen Inseln, in Paraguay?

T h e o p h. Der selige Fabricius, ein berühmter Heidelberger Theologe, hat eine Apologie des Menschengeschlechts geschrieben, um es von dem Vorwurfe des Atheismus zu reinigen[55]). Es war das ein recht gründlicher Schriftsteller, der über viele Vorurteile weit erhaben war; doch will ich mich hier auf die Untersuchung des Tatbestandes selbst nicht einlassen. Mögen also immerhin ganze Völker niemals an das höchste Wesen, noch an das, was die Seele ist, gedacht haben. Ich erinnere mich, daß, als man auf meine von dem berühmten Witsen unterstützte Bitte in Holland für mich eine Übersetzung des Vaterunsers in der Sprache von Barantola anfertigen wollte, man bei der Stelle: D e i n N a m e w e r d e g e h e i l i g t, stecken blieb, weil man den Barantolern nicht begreiflich machen konnte, was „heilig" bedeuten solle. Auch erinnere ich mich, daß man in dem Glaubensbekenntnis, das man für die Hottentotten anfertigen ließ, gezwungen war, den heiligen Geist durch Worte auszudrücken, die in der Landessprache einen sanften und angenehmen Wind bezeichnen. Auch war dies ganz angemessen, denn unsere griechischen und lateinischen Worte *πνεῦμα*, anima, spiritus, bezeichnen gleichfalls ursprünglich nur die Luft oder den Wind, den man einatmet, als einen der feinsten durch die Sinne uns bekannten Stoffe; und man beginnt von den Sinnen, um die Menschen nach

[55]) Johann Ludwig F a b r i c i u s; das angeführte Buch erschien im Jahre 1662 (Sch.).

und nach zu dem, was über sie hinausliegt, zu führen. Indessen beweist diese ganze Schwierigkeit, zu abstrakten Erkenntnissen zu gelangen, nichts gegen die eingeborenen Erkenntnisse. Es gibt Völker, welche kein dem Sein entsprechendes Wort haben; zweifelt man nun daran, daß sie wissen, was das Sein ist, wenngleich sie den Gedanken des Seins losgelöst nicht zu fassen vermögen? Übrigens finde ich das, was ich bei unserem vortrefflichen Autor über die Idee Gottes gelesen habe, so schön und mir zusagend (Abh. über den Verstand B. I, c. 3, § 9), daß ich es anzuführen nicht umhin kann. Es lautet: „Die Menschen müssen wohl eine gewisse Idee von dem erhalten, wovon die, mit denen sie umgehen, sie unter gewissen Namen oft unterhalten, und wenn dies etwas ist, was die Idee der Erhabenheit und Größe in sich schließt oder irgendeiner außerordentlichen Eigenschaft, die das Interesse irgendwie erregt und sich dem Geiste unter der Idee einer absoluten und unwiderstehlichen Macht einprägt, die man zu fürchten nicht umhin kann (ich füge hinzu: und unter der Idee einer allergrößten Güte, die man zu lieben nicht umhin kann), so muß eine solche Idee allem Anschein nach den stärksten Eindruck machen und sich weiter als irgendeine andere verbreiten, zumal wenn es eine Idee ist, die sich mit den einfachsten Vernunft-Wahrheiten verträgt und die aus jedem Teile unserer Erkenntnis auf natürliche Weise folgt. Nun ist die Idee von Gott von dieser Art: denn die auffallendsten Zeichen einer außerordentlichen Weisheit und Macht erscheinen in allen Werken der Schöpfung so sichtlich, daß jedes vernünftige Geschöpf, welches sein Nachdenken darauf richtet, den Urheber aller dieser Wunder zu entdecken nicht verfehlen kann, und der Eindruck, welchen die Entdeckung eines solchen Wesens naturgemäß auf die Seele aller derer machen muß, die ein einziges Mal davon sprechen gehört haben, ist so groß und bringt Gedanken

von so großem Gewicht und so allgemeiner Verbreitungsfähigkeit mit sich, daß es mir ganz sonderbar vorkommt, wenn sich auf der Erde ein ganzes Volk von so geistesarmen Menschen finden sollte, daß sie keinerlei Idee von Gott haben sollten. Dies, sage ich, scheint mir ebenso erstaunlich, als sich Menschen zu denken, die keine Vorstellung von den Zahlen oder dem Feuer haben." Ich wünschte, daß es mir stets vergönnt wäre, manche vortreffliche Stellen unseres berühmten Autors, die wir übergehen müssen, Wort für Wort anzuführen. Ich will hier nur sagen, daß der Verfasser, wenn er von der Übereinstimmung der Gottesidee mit den einfachsten Vernunftwahrheiten und von ihren natürlichen Folgerungen spricht, sich von den eingeborenen Wahrheiten in meinem Sinne kaum zu entfernen scheint. Auf seine Bemerkung, daß es ihm ebenso sonderbar erscheine, daß es Menschen ohne eine Idee von Gott geben sollte, als es überraschend wäre, Menschen zu finden, die keine Vorstellung von den Zahlen oder dem Feuer haben, will ich darauf hinweisen, daß die Einwohner der marianischen Inseln (denen man den Namen der Königin von Spanien, welche die Mission dort begünstigte, gegeben hat), als man sie entdeckte, keine Kenntnis vom Feuer hatten, wie dies aus dem Bericht hervorgeht, den P. Gobien, ein französischer, mit der Sorge für die entfernten Missionen betrauter Jesuit, veröffentlicht und mir zugesandt hat.

§ 16. Philal. Dürfte man die Idee Gottes darum für eingeboren halten, weil alle verständigen Leute sie gehabt haben, so müßte auch die Tugend eingeboren sein, weil die verständigen Leute von ihr stets eine wahrhafte Idee gehabt haben.

Theoph. Nicht die Tugend, sondern die Idee der Tugend ist eingeboren, und vielleicht wollen Sie nur das sagen.

Philal. Daß es einen Gott gibt, ist ebenso gewiß, als es gewiß ist, daß, wenn zwei gerade Linien sich schneiden, die Scheitelwinkel einander gleich sind. Auch hat es niemals ein vernünftiges Geschöpf gegeben, das sich aufrichtig mit der Prüfung der Wahrheit dieser beiden

Sätze beschäftigt hätte, ohne ihnen seine Zustimmung zu geben. Gleichwohl ist es außer Zweifel, daß es viele Menschen gibt, denen diese beiden Wahrheiten unbekannt sind, weil sie ihre Gedanken niemals auf sie gerichtet haben.

Theoph. Ich gebe es zu; doch hindert dies nicht, daß sie eingeboren sind, d. h. daß man sie in sich finden kann.

§ 18. Philal. Es würde auch ersprießlich sein, eine eingeborene Idee von der Substanz zu haben; aber es zeigt sich, daß wir sie weder als eingeboren, noch als erworben besitzen, da wir sie weder durch die Sinnlichkeit, noch aus der Reflexion haben.

Theoph. Ich bin der Meinung, daß die Reflexion hinreicht, um die Idee der Substanz in uns selbst, die wir ja Substanzen sind, zu finden. Und zwar ist dieser Begriff einer der wichtigsten. Wir werden aber vielleicht in der Folge unserer Unterredung noch weiter davon sprechen.

§ 20. Philal. Gibt es eingeborene Vorstellungen, die im Geiste sind, ohne daß der Geist tatsächlich an sie denkt, so müssen sie wenigstens im Gedächtnis sein, und aus ihm mit Hilfe der Wiedererinnerung gezogen werden, d. h. sie müssen, wenn man sich ihr Andenken zurückruft, als Bewußtseinsinhalte erkannt werden, die vordem in der Seele gewesen sind; sonst wäre die Wiedererinnerung keine Wiedererinnerung mehr. Denn eben diese innerlich vorhandene Überzeugung, daß die und die Vorstellung vordem in unserem Geiste gewesen ist, unterscheidet recht eigentlich die Wiedererinnerung von jeder anderen Art des Denkens.

Theoph. Um zu behaupten, daß bestimmte Erkenntnisse, Ideen oder Wahrheiten in unserem Geiste seien, ist es nicht notwendig, daß wir jemals wirklich an sie gedacht haben; es sind nur natürliche Fertigkeiten, d. h. aktive und passive Anlagen und Zustände, die mehr bedeuten als eine tabula rasa. Die Platoniker haben allerdings geglaubt, daß wir das, was wir in uns vorfinden, schon früher einmal gedacht haben müssen und zu ihrer Widerlegung genügt es nicht, zu sagen, daß wir uns nicht daran erinnern; denn es kehren uns sicherlich

unendlich viele Gedanken ins Bewußtsein zurück, von denen wir völlig vergessen haben, daß wir sie je gehabt haben. Es ist vorgekommen, daß jemand einen neuen Vers zu machen geglaubt hat, während sich später herausstellte, daß er ihn vor langer Zeit Wort für Wort in irgendeinem alten Dichter gelesen hatte. Wir begreifen oft manche Dinge ungewöhnlich leicht, weil wir sie früher, ohne daß wir uns dessen erinnern, bereits begriffen hatten. So kommt es vor, daß ein erblindetes Kind vergißt, jemals das Licht und die Farben gesehen zu haben, wie es im Alter von 2½ Jahren durch die Blattern dem berühmten Ulrich Schönberg geschah, der, zu Weide in der Oberpfalz gebürtig, im Jahre 1649 zu Königsberg in Preußen starb, wo er die Philosophie und die mathematischen Wissenschaften zur allgemeinen Bewunderung gelehrt hatte. In einem solchen Falle kann es auch geschehen, daß die Wirkungen alter Eindrücke haften bleiben, ohne daß man sich ihrer erinnert. Ich glaube, daß auf diese Weise uns oft im Traume alte Gedanken wiederkehren. Als Julius Scaliger die berühmten Männer Veronas in Versen verherrlicht hatte, erschien ihm im Traum ein Mann, der sich Brugnolus nannte — von Geburt ein Bayer, aber später in Verona ansässig —, und beklagte sich, vergessen worden zu sein. Julius Scaliger erinnerte sich zwar nicht, von ihm vorher reden gehört zu haben, unterließ aber nicht, auf diesen Traum hin zu seiner Ehre elegische Verse zu machen. Endlich erfuhr sein Sohn Joseph Scaliger auf einer Reise durch Italien das Nähere; daß es nämlich ehemals zu Verona einen berühmten Grammatiker oder gelehrten Kritiker dieses Namens gegeben habe, der zur Renaissance der Wissenschaften in Italien beigetragen habe. Diese Geschichte findet sich, zugleich mit der Elegie, in den Gedichten des älteren Scaliger und in den Briefen des Sohnes. Auch ist sie in den Scaligerana, welche aus den Unterhaltungen des Joseph Scaliger gesammelt worden sind, mitgeteilt[56]). Wahrscheinlich hatte Julius Scaliger von Brugnolus etwas ge-

---

[56]) Scaligerana, Ausg. v. Cöln 1695, S. 69—71 sub. v. Bened. Brugnolus (Sch.).

wußt, sich aber daran nicht mehr erinnert, und der Traum war zum Teil die Erneuerung einer alten Vorstellung, obgleich hier keine eigentliche Wiedererinnerung stattfand, in der man sich bewußt wird, die nämliche Idee schon einmal gehabt zu haben. Wenigstens sehe ich keine Notwendigkeit, anzunehmen, daß von einer Vorstellung keine Spuren zurückbleiben sollten, wenngleich diese nicht stark genug zu sein brauchen, um sich zu erinnern, daß man sie schon gehabt hat.

§ 24. Philal. Ich muß anerkennen, daß Sie den Schwierigkeiten, die wir gegen die eingeborenen Wahrheiten angeführt haben, auf recht natürliche Weise begegnen. Vielleicht bestreiten auch die Schriftsteller unserer Partei diese Wahrheiten nicht in dem Sinne, in welchem Sie sie behaupten. Ich wiederhole also nur, daß man doch wohl einigen Grund hat, zu befürchten, daß die Meinung von den eingeborenen Wahrheiten den Trägen zum Vorwand dienen werde, sich der Mühe der Untersuchung zu entschlagen, und daß auf Grund dieser Meinung Magister und Doktoren es sich bequem machen werden, indem sie es als Prinzip aller Prinzipien aufstellen werden, daß die Prinzipien nicht in Frage gestellt werden dürfen.

Theoph. Ich habe schon bemerkt, daß, wenn Ihre Freunde nichts anderes wollen, als daß man Beweise für alle Wahrheiten sucht, die solche zulassen, — ohne Unterschied, ob sie eingeboren sind oder nicht, — wir miteinander vollkommen einig sind. Die Annahme eingeborener Wahrheiten in der Weise, wie ich sie verstehe, darf niemand davon abwendig machen; denn abgesehen davon, daß man gut daran tut, die Ursache der Instinkte aufzusuchen, ist es für mich eine maßgebende Maxime, daß die Beweise auch der Axiome aufzusuchen wichtig ist. Ich erinnere mich, daß, als man sich zu Paris über den seligen Roberval, der damals schon alt war, lustig machte, weil er nach dem Beispiele des Apollonius und des Proclus die Grundsätze des Euklides beweisen wollte, ich den Nutzen dieser Untersuchung zeigte[57]. Was das Prinzip betrifft, daß man

[57]) Näheres hierüber s. Buch IV, Cap. 7; vgl. auch Band I, S. 285.

gegen den, der die Prinzipien leugnet, nicht streiten dürfe, so gilt es ganz nur hinsichtlich derjenigen Prinzipien, die weder Zweifel noch Beweis zulassen. Allerdings kann man, um Ärgernis und Unordnungen zu vermeiden, Regeln für öffentliche Disputationen und andere Verhandlungen aufstellen, auf Grund deren es verboten ist, gewisse anerkannte Wahrheiten zum Gegenstand des Streites zu machen; aber das gehört mehr in das Gebiet der Polizei als der Philosophie.

Zweites Buch.

Von den Ideen.

Kapitel I.

Worin von den Ideen im allgemeinen gehandelt und gelegentlich untersucht wird, ob die Seele des Menschen immer denke.

§ 1. Philal. Nachdem wir untersucht haben, ob die Ideen eingeboren sind, wollen wir ihr Wesen und ihre Unterschiede betrachten. Nicht wahr, die Idee ist das Objekt des Denkens?

Theoph. Ich gebe es zu, wenn Sie hinzufügen, daß sie ein unmittelbares inneres Objekt ist, und daß dieses Objekt ein Ausdruck der Natur oder der Eigenschaften der Dinge ist. Wäre die Idee die Form des Denkens, so würde sie mit den ihr entsprechenden aktuellen Gedanken entstehen und vergehen; ist sie aber das Objekt des Denkens, so kann sie den Gedanken selbst vorausgehen und nachfolgen[1]). Die äußeren sinnlichen Objekte sind nur mittelbare, weil sie nicht unmittelbar auf die Seele wirken können. Gott allein ist das unmittelbare äußere Objekt. Man könnte sagen, daß die Seele selbst ihr unmittelbares inneres Objekt ist; aber sie ist dies, sofern sie die Ideen, die sich ihrerseits auf die Dinge beziehen, enthält. Denn die Seele ist eine kleine Welt, worin die deutlichen Ideen ein Bild Gottes und die verworrenen ein Bild des Universums sind.

---

[1]) Die Idee als „Gegenstand" des Denkens soll hier, mit anderen Worten, von dem zeitlichen „Akt" des Denkens unterschieden werden: — eine Scheidung, die in der modernen Philosophie mit besonderem Nachdruck von Malebranche (in seiner Entgegensetzung von „Idee" und „Perzeption") vollzogen worden war.

§ 2. Philal. Unsere Partei fragt in der Voraussetzung, daß die Seele zu Anfang eine *tabula rasa* sei, leer von allen Schriftzügen und ohne irgendeine Idee, wie sie dazu komme, Ideen in sich aufzunehmen und durch welches Mittel sie eine so außerordentliche Fülle von Ideen erwerbe? Darauf antwortet sie mit einem Worte: durch die Erfahrung.

Theoph. Die *tabula rasa*, von der man so viel spricht, ist nach meiner Meinung lediglich eine Fiktion; sie kommt in der Natur nicht vor, sondern beruht nur auf den unvollständigen Begriffen der Philosophen; — ebenso wie der leere Raum und die Atome, die vollkommene Ruhe (man mag darunter die absolute Ruhe oder die relative der Teile eines Ganzen verstehen) und die erste Materie, die man sich ohne jegliche Formung denkt. Das schlechthin Einförmige, was keinerlei Mannigfaltigkeit in sich schließt, ist immer nur eine Abstraktion, wie die Zeit, der Raum und die übrigen Wesenheiten der reinen Mathematik. Es gibt keinen Körper, dessen Teile in Ruhe sind, und es gibt keine Substanz, die nicht irgendein charakteristisches Merkmal aufweist, durch das sie sich von jeder anderen unterscheidet. Die menschlichen Seelen sind nicht allein von den Seelen anderer Wesen, sondern auch untereinander verschieden, obgleich dieser Unterschied nicht von der Art ist, die man spezifisch nennt. Nach den Beweisen, die ich zu haben glaube, hat jedes substantielle Wesen, es sei Seele oder Körper, zu allen anderen Substanzen ein ihm eigentümliches Verhältnis, und jedes Wesen muß sich von dem anderen in innerlichen Bestimmungen unterscheiden. Die aber, die so viel von jener *tabula rasa* reden, können nicht sagen, was eigentlich von ihr noch übrig bleibt, nachdem sie ihr die Ideen genommen haben: so wie auch die Scholastiker ihrer ersten Materie keine Bestimmungen übrig lassen. Man wird mir vielleicht entgegnen, diese *tabula rasa* der Philosophen wolle sagen, daß die Seele von Natur und ursprünglich nur nackte Vermögen habe. Aber Vermögen ohne jegliche Betätigung, mit einem Worte: die bloßen Möglichkeiten der Schule sind gleichfalls nur Fiktionen, von denen die Natur nichts weiß und die man nur durch Abstraktionen erhält. Denn wo wird

man jemals in der Welt ein Vermögen finden, das sich auf die bloße Möglichkeit beschränkt, ohne sich in irgendeiner Weise zu betätigen? Es liegt immer eine besondere Disposition zur Tätigkeit, und zu der einen Tätigkeit mehr als zur anderen, vor; ja neben dieser Disposition besteht eine Tendenz zur Tätigkeit, und solche Tendenzen, deren es in jedem Subjekt unendlich viele zugleich gibt, sind niemals gänzlich ohne Wirkung. Die Erfahrung ist allerdings notwendig, damit die Seele zu diesen oder jenen Gedanken bestimmt werde und auf die in uns vorhandenen Ideen acht habe; aber wie können denn Erfahrung und Sinnlichkeit Ideen geben? Hat die Seele Fenster? gleicht sie einer Tafel? ist sie wie Wachs? Es ist einleuchtend, daß alle die, welche so von der Seele denken, sie im Grunde zu etwas Körperlichem machen. Man wird mir das anerkannte philosophische Axiom entgegenhalten, daß in der Seele nichts sei, das nicht von den Sinnen kommt. Aber man muß die Seele selbst und ihre Zustände hiervon ausnehmen. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.* Die Seele enthält also das Sein, die Substanz, das Eine, das Selbige, die Ursache, die Perzeption, das Denken und eine Menge anderer Begriffe, die die Sinne nicht verleihen können. Dies stimmt recht gut mit dem Verfasser der Abhandlung, da dieser ja einen guten Teil der Ideen auf die Reflexion des Geistes über sein eigenes Wesen zurückführt.

Philal. Ich hoffe doch, Sie werden diesem gelehrten Schriftsteller zugeben, daß alle Ideen aus der Sensation oder Reflexion stammen, d. h. aus Beobachtungen, die wir entweder an den äußeren sinnlichen Gegenständen oder an den inneren Verrichtungen unserer Seele machen.

Theoph. Um einen Streit, der uns schon allzulange aufgehalten hat, zu vermeiden, erkläre ich Ihnen zum voraus, daß, wenn Sie sagen, daß die Ideen aus der einen oder anderen dieser Ursachen stammen, ich dies von ihrem wirklichen Gewahrwerden verstehe: denn ich glaube gezeigt zu haben, daß sie in uns sind, ehe man sich ihrer in ihrer besonderen Bestimmtheit bewußt wird.

§ 9. Philal. Von welchem Zeitpunkt an soll man also der Seele die Perzeption und das aktuelle Denken

der Ideen zusprechen? Ich weiß wohl, daß die Behauptung aufgestellt wird, die Seele denke immer, und daß das aktuelle Denken von der Seele ebenso untrennbar sei, als die aktuelle Ausdehnung untrennbar vom Körper ist § 10. Aber ich kann nicht begreifen, daß es für die Seele notwendiger sein soll, immer zu denken, als für die Körper, immer in Bewegung zu sein, denn für die Seele ist die Perzeption dasselbe, was die Bewegung für den Körper ist. Dies scheint mir wenigstens sehr vernünftig, und ich möchte gern Ihre Ansicht darüber wissen.

Theoph. Sie haben sie eben ausgesprochen. Die Tätigkeit gehört der Seele in keinem höheren Grade als dem Körper an: und ein Zustand ohne Denken in der Seele und eine unbedingte Ruhe im Körper scheint mir gleich sehr naturwidrig und beispiellos in der Welt. Eine Substanz, die einmal in Tätigkeit ist, wird es immer sein, denn alle Eindrücke dauern fort und vermischen sich nur mit anderen neuen. Wenn man einen Körper anstößt, so erregt man damit (oder bestimmt vielmehr) eine unendliche Menge von Wirbelbewegungen wie in einer Flüssigkeit; denn im Grunde hat jeder feste Körper einen Grad von Flüssigkeit und jede Flüssigkeit einen Grad von Festigkeit, und man kann diese inneren Wirbelbewegungen niemals gänzlich zum Verschwinden bringen[2]). Hieraus läßt sich schließen, daß ebenso wie der Körper nie in Ruhe ist, so auch die Seele dem entsprechend niemals ohne Perzeption sein wird.

Philal. Vielleicht ist es aber ein besonderes Vorrecht des Urhebers und Erhalters aller Dinge, daß er, der in seinen Vollkommenheiten unendlich ist, niemals schläft und schlummert. Einem endlichen Wesen, oder wenigstens einem solchen Wesen, wie der Seele des Menschen, kommt dies aber nicht zu.

Theoph. Sicherlich schlafen und schlummern wir, und Gott nicht; aber daraus folgt nicht, daß wir im Schlummer ohne irgendwelche Perzeption seien. Vielmehr findet, wenn man wohl darauf achtet, das Gegenteil statt.

---

[2]) Vgl. hierzu besonders Leibniz' Kritik des Atombegriffs in seinem Briefwechsel mit Huyghens (Bd. II, S. 35 ff.).

Philal. In uns liegt eine Fähigkeit zu denken, aber daraus folgt nicht, daß wir stets in wirklicher Denktätigkeit seien.

Theoph. Die wahren Vermögen sind niemals bloße Möglichkeiten. Mit ihnen ist immer Tendenz und Tätigkeit verbunden.

Philal. Aber der Satz: Die Seele denkt immer, ist doch nicht durch sich selbst evident.

Theoph. Das sage ich auch nicht. Es bedarf, um ihn zu finden, einiger Aufmerksamkeit und einigen Nachdenkens. Der gemeine Mann ist sich seiner ebensowenig bewußt, als des Druckes der Luft oder der Kugelgestalt der Erde.

Philal. Ich zweifle daran, daß ich in der verflossenen Nacht gedacht habe: es handelt sich dabei um eine reine Tatsachenfrage, die man durch sinnliche Erfahrungen entscheiden muß.

Theoph. Man entscheidet darüber in derselben Weise, wie man beweist, daß es unwahrnehmbare Körper und unsichtbare Bewegungen gibt, wenngleich manche Leute dies als lächerlich ansehen. So gibt es auch wenig hervorstechende Perzeptionen, die sich nicht deutlich genug abheben, um bemerkt und in der Erinnerung wieder hervorgerufen zu werden, die sich aber in bestimmten Folgen erkennbar machen.

Philal. Ein gewisser Schriftsteller hat uns den Vorwurf gemacht, daß wir behaupteten, die Seele höre auf zu sein, weil wir ihr Dasein während des Schlafes nicht fühlen; aber dieser Einwurf kann nur aus einem seltsamen Vorurteil entspringen; denn wir sagen nicht, daß der Mensch keine Seele in sich habe, weil wir ihr Dasein während des Schlafes nicht empfinden, sondern behaupten nur, daß der Mensch nicht denken kann, ohne es gewahr zu werden.

Theoph. Ich habe das Buch nicht gelesen, welches diesen Einwurf enthält; aber man hätte Ihnen wenigstens dies mit Recht einwenden können, daß daraus, daß man sich des Denkens nicht deutlich bewußt wird, nicht folgt, daß es gänzlich aufhört; denn sonst könnte man mit demselben Grunde sagen, es gebe keine Seele, solange man sich derselben nicht deutlich bewußt ist.

Um diesen Vorwurf zurückzuweisen, müßte man zeigen, daß es speziell dem Denken wesentlich ist, ins deutliche Bewußtsein zu fallen.

§ 11. Philal. Es ist nicht leicht, sich vorzustellen, daß ein Wesen denken kann, ohne zu merken, daß es denkt.

Theoph. Darin steckt ohne Zweifel der Knoten der Frage und die Schwierigkeit, die auch gescheite Leute in Verlegenheit gesetzt hat. Um aus ihr herauszukommen, muß man erwägen, daß wir an eine Menge Dinge zugleich denken, aber nur auf diejenigen Gedanken, welche am meisten hervortreten, achthaben. Anders kann es sich auch nicht verhalten, denn wenn wir auf alles achtgäben, müßten wir gleichzeitig mit Aufmerksamkeit an all die unendlich vielen Dinge denken, die wir in ihrer Gesamtheit empfinden und die auf unsere Sinne Eindruck machen. Ich behaupte noch mehr: von allen unseren vergangenen Gedanken bleibt etwas übrig, und keiner derselben kann jemals vollständig ausgelöscht werden. Wenn wir also ohne Traum schlafen oder durch einen Schlag, Fall, Krankheitszustand oder anderen Unfall betäubt sind, so bildet sich in uns eine unendliche Menge von kleinen verworrenen Empfindungen. Selbst der Tod bringt in den Seelen der Lebewesen keine andere Wirkung hervor; denn ohne Zweifel müssen sie früher oder später wieder zu deutlich bestimmten Perzeptionen zurückkehren, da alles in der Natur sich ordnungsmäßig vollzieht. Indessen gebe ich zu, daß in jenem Zustand von Verwirrung die Seele ohne Lust und Schmerz sein wird; denn das sind merkbare Perzeptionen.

§ 12. Philal. Die, mit denen wir es gegenwärtig zu tun haben (nämlich die Cartesianer, die da glauben, daß die Seele immer denke), gestehen doch allen vom Menschen verschiedenen Tieren Leben zu, ohne ihnen eine erkennende und denkende Seele zu geben, wie sie andererseits keine Schwierigkeit darin finden, zu behaupten, daß die Seele denken könne, ohne an einen Körper gebunden zu sein.

Theoph. Ich für meinen Teil bin anderer Ansicht; denn obgleich ich mit den Cartesianern darin einverstanden bin, daß die Seele immer denkt, so entferne ich

mich doch von ihnen in den beiden anderen Punkten. Ich glaube, daß die Tiere unvergängliche Seelen haben, und daß die menschlichen Seelen, ebenso wie alle anderen, niemals ohne allen Körper sind[3]), ich nehme sogar an, daß Gott allein, da er reine Tätigkeit *(actus purus)* ist, davon gänzlich befreit ist.

Philal. Wären Sie der Ansicht der Cartesianer gewesen, so hätte ich auf Grund Ihrer Voraussetzungen geschlossen, daß, da die Körper des Kastor und Pollux bald mit, bald ohne Seele sein können, immer aber lebendig bleiben, da ferner die Seele bald in einem Körper und bald außerhalb desselben sein kann, Kastor und Pollux nur eine einzige Seele hätten, die abwechselnd ihre beiden Körper beherrschte, wenn man diese beiden Menschen in Schlaf und Wachen sich immer gegenseitig ablösen ließe[4]). In diesem Falle aber würde sie zwei Personen ausmachen, die voneinander ebenso verschieden sind, als z. B. Kastor und Herkules es nur immer sein könnten.

Theoph. Ich will meinerseits von einem anderen Fall ausgehen, der natürlicher erscheint. Man muß doch zugeben, daß man nach irgendeiner Zwischenzeit oder einer großen Veränderung, die man erfahren, in ein völliges Vergessen versinken kann? So sagt man, daß Sleidan[5]) vor seinem Tode alles, was er wußte, vergaß; und es gibt noch viele andere zahlreiche Beispiele dieses traurigen Falles. Nehmen wir nun an, daß ein solcher Mensch wieder jung würde und alles von neuem kennen lernte: wäre er darum ein anderer Mensch? Das Gedächtnis also ist es nicht, was eigentlich die Identität des Menschen ausmacht. Indessen ist die Fiktion einer Seele, die abwechselnd verschiedene Körper belebt, ohne daß

---

[3]) Vgl. hrz. ob. S. 17.

[4]) Vgl. Odyssee XI, 298 ff:

„Jetzo erblickt ich Leda, Tyndareos' Ehegenossin,
Welche ihrem Gemahl zween mutige Söhne geboren:
Kastor, durch Rosse berühmt, und Polydeukes im Faustkampf.
Diese leben noch beid' in der allernährenden Erde,
Denn auch unter der Erde beehrte sie Zeus mit dem Vorrecht,
Daß sie beid' abwechselnd den einen Tag um den andern
Leben und wieder sterben und göttliche Ehren geniessen.“

[5]) Johannes Sleidanus (1506—1556), berühmter Historiker.

das, was ihr in dem einen dieser Körper begegnet, den anderen angeht, eine jener naturwidrigen Erdichtungen, die aus unvollständigen philosophischen Begriffen stammen, in derselben Weise, wie der Raum ohne Körper und der Körper ohne Bewegung solche Erdichtungen sind. Sie verschwinden, wenn man ein wenig tiefer eindringt; denn man muß wissen, daß jede Seele alle vergangenen Eindrücke bewahrt und sich also nicht in der oben angegebenen Art zweiteilen kann. In jeder Substanz stehen Zukunft und Vergangenheit in vollständiger Verknüpfung: und eben dies macht die Identität des Individuums aus. Die Erinnerung indessen ist nicht notwendig, ja wegen der Menge der gegenwärtigen und vergangenen Eindrücke, die mit unseren gegenwärtigen Gedanken sich verbinden, nicht immer möglich; denn es gibt meiner Überzeugung nach im Menschen keine Gedanken, die nicht irgendeine, wenigstens verworrene, Wirkung haben und die nicht irgendeine Spur in den folgenden Gedanken hinterlassen. Man kann vieles vergessen, aber man könnte sich daran auch, aus weiter Ferne, wieder erinnern, wenn man in der richtigen Weise darauf zurückgeführt würde.

§ 13. Philal. Wer völlig traumlos geschlafen hat, wird sich niemals überzeugen lassen, daß seine Gedanken in Tätigkeit gewesen seien.

Theoph. Man ist, selbst ohne daß man träumt, auch im Schlafe niemals ohne irgendeine schwache Empfindung. Dies zeigt das Erwachen selbst, und je näher man dem Erwachen ist, desto mehr Empfindung hat man von dem, was sich außer uns zuträgt, obgleich diese Empfindung nicht immer stark genug ist, um uns zu erwecken.

§ 14. Philal. Es erscheint sehr schwer begreiflich, daß die Seele in diesem Augenblick in einem schlafenden und im nächsten Augenblick in einem wachenden Menschen denke, ohne sich daran zu erinnern.

Theoph. Das ist nicht nur sehr leicht zu begreifen, sondern es läßt sich sogar tagtäglich, während man wacht, etwas Ähnliches beobachten; denn wir sind fortwährend von Gegenständen umgeben, die auf unsere Augen oder Ohren einwirken und die somit auch unsere Seele be-

einflussen; wir geben jedoch, weil unsere Aufmerksamkeit von anderen Gegenständen in Anspruch genommen ist, auf sie nicht früher acht, als bis der Gegenstand durch eine Steigerung seiner Wirksamkeit oder durch irgendeine andere Ursache stark genug wird, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. In diesem Falle verhalten wir uns dem bestimmten Gegenstand gegenüber wie schlafend: und dieser Schlaf wird ein allgemeiner, wenn unsere Aufmerksamkeit für alle Gegenstände in ihrer Gesamtheit aufhört. Es ist ja auch ein Mittel, sich einzuschläfern, daß man die Aufmerksamkeit verteilt, um sie zu schwächen.

Philal. Ich habe von einem Menschen gehört, der sich in seiner Jugend dem Studium gewidmet und ein sehr glückliches Gedächtnis gehabt hatte, daß er, bevor er am Fieber erkrankte, — wovon er, als er mit mir sprach, im Alter von 25 oder 26 Jahren eben geheilt worden war — niemals geträumt habe.

Theoph. Man hat mir auch von einem Gelehrten von noch viel vorgerückterem Alter erzählt, der niemals einen Traum gehabt hatte. Aber man muß nicht auf die Träume allein die ununterbrochene Stetigkeit in der Perzeption der Seele gründen, da ich schon gezeigt habe, daß sie selbst im Schlaf eine gewisse Perzeption dessen, was außer ihr vorgeht, besitzt.

§ 15. Philal. Oft denken ohne auch nur für einen einzigen Augenblick die Erinnerung an das, was man denkt, zu bewahren, heißt auf recht unnütze Weise denken.

Theoph. Alle Eindrücke haben ihre Wirkung, aber nicht alle Wirkungen sind immer bemerkbar; wenn ich mich eher nach der einen Seite wende als nach der anderen, so geschieht dies sehr häufig durch die Verkettung kleiner Eindrücke, die ich nicht gewahr werde und die die eine Bewegung ein wenig unbequemer als die andere machen. Alle von uns ohne Überlegung ausgeführten Handlungen sind Resultate eines Zusammenwirkens schwacher Perzeptionen, und selbst unsere Gewohnheiten und Leidenschaften, die auf unsere Entschlüsse so viel Einfluß haben, stammen daher; denn diese Angewöhnungen entstehen nach und nach, und man würde somit ohne die schwachen Perzeptionen zu diesen

merklichen Neigungen gar nicht kommen. Ich habe schon einmal bemerkt, daß, wenn man diese Wirkungen in der Moral leugnen wollte, man jenen schlecht unterrichteten Leuten gleichen würde, die in der Physik die unsichtbaren Körperchen leugnen. Gleichwohl gibt es unter denen, die das Problem der Freiheit behandeln, so manchen, der, weil er auf diese unmerklichen Eindrücke, die imstande sind, die Wage nach einer Seite zu neigen, nicht achtet, zu der Vorstellung einer völligen Indifferenz in den moralischen Handlungen gelangt, gleich der des Buridanschen Esels, der zwischen seinen zwei Wiesen in der Mitte steht[6]). Über diesen Punkt werden wir in der Folge noch mehr reden. Ich gebe allerdings zu, daß diese Eindrücke unsere Neigung nur nach einer bestimmten Seite richten, ohne Zwang auszuüben.

Philal. Vielleicht wird man sagen, daß in einem wachen Menschen, der denkt, der Körper etwas leistet, und das Gedächtnis durch die Spuren im Gehirn sich erhält, daß aber, wenn er schläft, die Seele ihre Gedanken für sich allein hat.

Theoph. Dies zu behaupten, bin ich weit entfernt, da ich vielmehr glaube, daß stets eine genaue Übereinstimmung zwischen Körper und Seele stattfindet, und ich mich der Eindrücke des Körpers, die man weder im Erwachen noch im Schlaf gewahr wird, bediene, um zu beweisen, daß auch die Seele ähnliche hat. Ich halte sogar dafür, daß es in der Seele Vorgänge gibt, die der Blutzirkulation und allen inneren Bewegungen der Eingeweide entsprechen, die man aber freilich nicht gewahr wird, ganz so, wie die, die neben einer Wassermühle wohnen, den Lärm, den sie macht, nicht bemerken. Gäbe es in der Tat im Körper, während des Schlafens oder Wachens, Eindrücke, von denen die Seele überhaupt nicht berührt oder getroffen würde, so müßte man die Annahme einer Einheit von Seele und Körper einschränken, und etwa sagen, daß die körperlichen Eindrücke

---

[6]) Das Beispiel des Esels, der zwischen zwei Heubündeln, denen er gleich nahe steht, verhungert, hat sich bekanntlich in den Schriften des Johannes Buridan (gest. gegen 1350) nicht auffinden lassen; das Argument scheint auf Aristoteles, De coelo II, 13, p. 295b, 32 zurückzugehen.

eine bestimmte Gestalt und Größe haben müßten, damit die Seele sie bemerken könne; dies ist aber, wenn die Seele unkörperlich ist, nicht aufrechtzuerhalten, denn zwischen einer unkörperlichen Substanz und dieser oder jener Modifikation der Materie besteht keine Proportion. Mit einem Worte, der Glaube, daß es in der Seele keine anderen Perzeptionen gibt, als die, die sie gewahr wird, ist eine große Quelle von Irrtümern.

§ 16. Philal. Die meisten Träume, deren wir uns erinnern, sind ungereimt und schlecht verbunden. Man müßte also behaupten, daß die Seele das Vermögen, vernünftig zu denken, dem Körper verdankt oder daß sie von ihren vernünftigen Selbstgesprächen nichts behält.

Theoph. Es besteht eine genaue Entsprechung zwischen dem Körper und allen Gedanken der Seele, mögen sie vernünftig sein oder nicht, und die Träume haben ebensogut ihre Spuren im Gehirn, wie die Gedanken der Wachenden.

§ 17. Philal. Da Sie so sicher sind, daß die Seele wirklich immer denkt, so möchte ich von Ihnen hören, welches denn die Ideen sind, die in der Seele eines Kindes, noch ehe sie mit dem Körper verbunden ist, oder gerade in der Zeit ihrer Vereinigung mit ihm, vorhanden sind, bevor sie also irgendeine Vorstellung auf dem Wege der sinnlichen Empfindung erhalten hat.

Theoph. Nach unseren Prinzipien ist es leicht, Ihnen Genüge zu tun. Die Perzeptionen der Seele entsprechen natürlicherweise immer der Verfassung des Körpers; sind also im Gehirn eine Menge verworrener und wenig deutlicher Bewegungen vorhanden, wie dies bei denen, die geringe Erfahrung besitzen, der Fall ist, so können die Gedanken der Seele nach der Ordnung der Dinge ebenfalls nicht deutlich sein. Die Seele ist indessen der Unterstützung durch die Sinnlichkeit niemals beraubt, weil sie immer ihren Körper zum Ausdruck bringt und dieser Körper stets durch andere, die ihn umgeben, auf unendlich mannigfache Weisen, die aber oft nur einen worrenen Eindruck bewirken, in Bewegung gesetzt wird [7]).

---

[7]) Vgl. bes. Monadologie § 61—63 (Band II, S. 449f.); s. auch Band I, S. 173, Anm. 114.

Philal. Aber da wirft der Verfasser der Abhandlung noch eine andere Frage auf. Ich möchte gerne, sagt er, von denen, welche mit so viel Zuversicht behaupten, daß die Seele des Menschen oder, was dasselbe ist, der Mensch immer denkt, erfahren, woher sie das wissen.

Theoph. Vielleicht gehört größeres Selbstvertrauen dazu, zu leugnen, daß es Vorgänge in der Seele gibt, die wir nicht gewahr werden, denn alles Merkliche muß aus Teilen bestehen, die nicht merklich sind, weil nichts, der Gedanke so wenig wie die Bewegung, auf einmal entstehen kann. Übrigens kommt mir dies so vor, als wenn heutzutage jemand fragte, woher wir etwas von unsichtbaren Körperchen wissen.

§ 19. Philal. Ich erinnere mich nicht, daß diejenigen, die behaupten, daß die Seele immer denke, uns jemals sagen, daß der Mensch immer denke.

Theoph. Das geschieht wohl deshalb, weil ihr Satz auch von der Seele an und für sich, sofern man sie losgelöst vom Körper denkt, gelten soll; indessen werden sie leicht zugeben, daß während der Vereinigung beider der Mensch immer denkt. Ich für meinen Teil, der ich Gründe zu der Annahme habe, daß die Seele niemals von aller Körperlichkeit losgelöst ist, glaube, man könne schlechthin sagen, daß der Mensch denkt und immer denken wird.

Philal. Zu sagen, daß der Körper ausgedehnt sei, ohne Teile zu haben, und daß ein Ding denke, ohne sein Denken gewahr zu werden, sind zwei Behauptungen, welche mir gleich sehr unverständlich scheinen.

Theoph. Verzeihen Sie mir, wenn ich Ihnen sagen muß, daß die Behauptung, es gebe in der Seele nichts, das sie nicht gewahr wird, eine *petitio principii* ist, die schon während unserer ganzen ersten Unterredung vorherrschend war, wo sie zur Widerlegung der eingeborenen Ideen und Wahrheiten dienen sollte. Würden wir dies Prinzip zugeben, so würden wir nicht nur gegen Erfahrung und Vernunft zu verstoßen glauben, sondern auch ohne Grund unserer Ansicht entsagen, die ich doch hinreichend verständlich gemacht zu haben glaube. Aber abgesehen davon, daß unsere Gegner trotz all ihrem

Scharfsinn keinen Beweis für ihre so oft wiederholte und so bestimmte Behauptung beigebracht haben, so ist es auch leicht, ihnen das Gegenteil zu beweisen: nämlich daß es uns nicht möglich ist, über alle unsere Gedanken immer ausdrücklich zu reflektieren; sonst müßte der Geist über jede Reflexion eine neue Reflexion bis ins Unendliche anstellen, ohne jemals zu einem neuen Gedanken übergehen zu können. Indem ich mir z. B. irgendeiner gegenwärtigen Empfindung bewußt wäre, müßte ich immer denken, daß ich daran denke, und wieder auch denken, daß ich über ihr Denken denke, und so bis ins Unendliche. Aber schließlich muß all dies Denken über das Denken wohl ein Ende haben und ein Gedanke in mir sein, den ich vorübergehen lasse, ohne an ihn zu denken; sonst würde man immer bei derselben Sache bleiben.

Philal. Würde es dann aber nicht ebenso begründet sein, zu behaupten, daß der Mensch immer hungert, indem man sagt, es sei möglich zu hungern, ohne es zu bemerken?

Theoph. Das ist ein großer Unterschied: der Hunger hat besondere Gründe, die nicht immer obwalten. Gleichwohl gilt selbst hier, daß man auch Hunger haben kann, ohne jeden Augenblick daran zu denken; denkt man aber daran, so wird man ihn gewahr, da es sich hier um einen sehr deutlich bemerkbaren Trieb handelt. Reize im Magen sind immer vorhanden; aber sie müssen ziemlich stark werden, um Hunger zu verursachen. Dieselbe Unterscheidung muß man zwischen dem Denken überhaupt und den merklichen Gedanken machen. So dient das, was man vorbringt, um unsere Ansicht ins Lächerliche zu ziehen, dazu, sie zu bestätigen.

§ 23. Philal. Man kann nun fragen, wann der Mensch in seinem Denken beginnt, Ideen zu haben? Und mir scheint, man muß antworten, es geschehe, sowie er Empfindung hat.

Theoph. Ich bin derselben Ansicht, die ich aber auf einen etwas eigentümlichen Grundsatz stütze: ich glaube nämlich, daß wir niemals ohne Denken und auch niemals ohne Empfindung sind. Ich unterscheide nur zwischen Ideen und Gedanken, denn alle reinen oder

distinkten Ideen besitzen wir stets von den Sinnen unabhängig, unsere Gedanken aber entsprechen immer irgendeiner Empfindung[8]).

§ 25. Philal. Passiv aber ist der Geist doch nur in der Auffassung der einfachen Vorstellungen, die die Rudimente oder Materialien der Erkenntnis sind, während er tätig ist, wenn er zusammengesetzte Vorstellungen bildet.

Theoph. Wie könnte er auch nur in der Auffassung aller einfachen Vorstellungen rein passiv sein, da es nach Ihrem eigenen Geständnis einfache Vorstellungen gibt, deren Bewußtsein aus der Reflexion stammt, und da die Gedanken der Reflexion doch etwas sind, was der Geist sich selbst gibt: denn er ist es ja doch, welcher reflektiert? Ob er sich dieser Gedanken ganz entschlagen kann, ist eine andere Frage: ohne Zweifel kann er es nicht ohne einen Grund, der ihn gelegentlich von ihnen abzieht.

Philal. Bis jetzt haben wir, wie es scheint, ex professo disputiert. Nunmehr, wo wir zu den Ideen im einzelnen kommen wollen, hoffe ich, werden wir miteinander einiger sein und nur in gewissen Besonderheiten voneinander abweichen.

Theoph. Mich soll es freuen, gescheite Männer mit mir einer Meinung zu finden; denn sie vermögen dieser Meinung Geltung zu verschaffen und sie in das rechte Licht zu setzen.

Kapitel II.

Von den einfachen Ideen.

Philal. Ich hoffe also, Sie werden mir darin beistimmen, daß es einfache und zusammengesetzte Ideen gibt; so liefern uns Wärme und Weichheit im Wachs

---

[8]) Man erinnere sich, daß Leibniz in diesem Zusammenhang unter „Gedanken" (pensée) den wirklichen Denkakt, unter Idee dagegen den „Gegenstand" versteht, auf den dieser Denkakt sich richtet. (S. ob. Anm. 1 dieses Buches.) Dieser Gegenstand ist seiner logischen Natur und Geltung nach von den Sinnen unabhängig, während der Akt des Denkens, in seinem wirklichen Vollzug, niemals isoliert steht, sondern nur vereint mit sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen psychologisch möglich ist. (S. ob. S. 43.)

und Kälte im Eise einfache Ideen: denn der Begriff, den die Seele hiervon besitzt, ist ganz einförmig und läßt sich nicht weiter in verschiedene Ideen zerlegen.

Theoph. Man kann, glaube ich, sagen, daß diese sinnlichen Ideen dem Anscheine nach einfach sind, weil sie infolge ihrer Verworrenheit dem Geiste nicht das Mittel bieten, ihre einzelnen inhaltlichen Merkmale zu unterscheiden. So erscheinen uns entfernte Dinge rund, weil man die Ecken an ihnen nicht unterscheiden kann, obwohl man einen verworrenen Eindruck von ihnen empfängt. Es ist z. B. offenbar, daß das Grüne aus der Mischung des Blauen und Gelben entsteht; so kann man also auch glauben, daß die Idee des Grünen aus diesen beiden Ideen zusammengesetzt ist. Und doch erscheint uns die Idee des Grünen ebenso einfach als die des Blauen oder des Warmen; wonach man annehmen darf, daß auch die Ideen des Blauen oder Warmen nur dem Anscheine nach einfach sind. Gleichwohl habe ich nichts dagegen einzuwenden, daß man diese Ideen als einfache behandelt, weil unser Bewußtsein wenigstens sie nicht teilt; doch muß man auf Grund anderer Erfahrungen und auf Grund vernünftiger Einsicht — in dem Maße, als es uns gelingt, sie uns verständlicher zu machen — zu ihrer Analyse fortschreiten. Man ersieht auch hieraus, daß es Perzeptionen gibt, die man nicht apperzipiert. Denn die Perzeptionen der scheinbar einfachen Ideen setzen sich aus den Perzeptionen der Teile dieser Ideen zusammen, ohne daß der Geist dies gewahr wird: denn jene verworrenen Ideen erscheinen ihm als einfache[9]).

Kapitel III.

Von den Ideen, die wir durch einen einzigen Sinn erhalten.

Man kann nun die einfachen Ideen nach den Mitteln ordnen, durch die wir sie erfassen, denn dies geschieht entweder: 1. mittels eines Sinnes, oder 2. mittels mehr als eines Sinnes, oder 3. durch die Reflexion, oder 4. auf

---

9) Zur Erläuterung vgl. bes. die „Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen", Band I, S. 22 ff.

allen diesen Wegen, mittels der Sensation so gut wie mittels der Reflexion. Was diejenigen betrifft, die wir durch einen einzigen, für ihre Aufnahme speziell angelegten Sinn erhalten, so kommen uns das Licht und die Farben einzig durch die Augen zu; alle Arten Geräusch, Klänge und Töne durch die Ohren; die verschiedenen Geschmäcke durch den Gaumen und die Gerüche durch die Nase. Die Organe oder Nerven pflanzen diese Eindrücke zum Gehirn fort, und wenn das eine oder andere dieser Organe zerstört worden ist, können diese sinnlichen Empfindungen nur durch eine Hintertür sich einschleichen. Die wichtigsten Qualitäten des Tastsinns sind Kälte, Wärme und Widerstandsempfindung; alle anderen bestehen entweder in der Anordnung der sinnlich wahrnehmbaren Teile, die das Glatte und das Rauhe, oder in ihrer Verbindung, die das Feste, Weiche, Harte, Zerbrechliche ausmacht.

Theoph. Ich bin mit dem, was Sie sagen, im ganzen einverstanden, obgleich ich bemerken könnte, daß es nach der Erfahrung des verstorbenen Mariotte über den blinden Fleck, der sich beim Eintritt des Sehnerven in die Netzhaut findet, scheint, daß eher die Membranen als die Nerven die sinnliche Empfindung empfangen, sowie, daß es für das Hören und für den Geschmack eine Hintertür gibt, da die Zähne und der Scheitel dazu beitragen, einen Ton vernehmlich zu machen; daß ferner Geschmäcke in gewisser Art sich auch durch die Nase auffassen lassen, wegen des Zusammenhangs der Organe. Aber dies alles ändert hinsichtlich der Erklärung der Ideen im Grunde nichts. Was die Tastqualitäten betrifft, so kann man sagen, daß das Glatte oder Rauhe, und das Harte oder Weiche nur Modifikationen der Widerstands- oder Dichtigkeitsempfindung sind.

Kapitel IV.

Von der Dichtigkeit.

Philal. Sie werden zweifelsohne auch zugeben, daß die Empfindung der Dichtigkeit durch den Widerstand verursacht wird, den wir an einem Körper solange finden, bis er, beim wirklichen Eindringen eines anderen Körpers,

die von ihm eingenommene Stelle verlassen hat. Also nenne ich Dichtigkeit das, was die Annäherung zweier aufeinander eindringenden Körper verhindert. Findet jemand es passender, es Undurchdringlichkeit zu nennen, so habe ich nichts dagegen. Aber ich glaube, daß der Ausdruck Dichtigkeit etwas Positiveres bezeichnet. Diese Idee scheint die wesentlichste, dem Körper am engsten verbundene, und man kann sie nur in der Materie finden.

Theoph. Allerdings finden wir bei der Berührung eines Körpers Widerstand, sofern er unserem eigenen Körper nur schwer Platz macht, und allerdings widerstreben die Körper dem Zusammensein an einem und demselben Orte. Dennoch zweifeln manche an der Unüberwindlichkeit dieses Widerstandes; auch muß man beachten, daß der Widerstand, den die Materie leistet, von verschiedener Art sein und von sehr verschiedenen Ursachen herrühren kann[10]). Ein Körper leistet dem anderen Widerstand, wenn er entweder den schon eingenommenen Platz räumen muß, oder wenn er in einen Platz, in den er eben eintreten wollte, deswegen nicht eintreten kann, weil auch ein anderer sich bemüht, in ihn einzutreten; in welchem Falle es sich ereignen kann, daß, wenn der eine dem anderen nicht weicht, sie beide stille stehen oder sich einander zurückstoßen. Der Widerstand macht sich in der Veränderung dessen, dem Widerstand geleistet wird, bemerklich; sei es, daß dies an Kraft verliert, sei es, daß es seine Richtung ändert, oder aber daß beides gleichzeitig geschieht. Nun kann man im allgemeinen sagen, daß dieser Widerstand daher kommt, daß zwischen zwei Körpern ein Widerstreben, an demselben Orte zu sein, besteht: und dies kann man Undurchdringlichkeit nennen. Strebt also ein Körper danach, in einen Ort einzutreten, so bestrebt er sich zugleich, einen anderen aus diesem Ort zu verdrängen oder ihn am Eintritt zu hindern. Aber diese Art der Unverträglichkeit, vermöge deren der eine oder der andere Körper oder auch alle beide zurückweichen, einmal vorausgesetzt, bestehen doch auch nachher noch viele

---

[10]) Zu Leibniz' Theorie des Widerstandes vgl. das fünfte Schreiben an Clarke (§ 34); Band I, S. 176f.

Gründe, aus denen ein Körper dem, welcher ihn zu verdrängen strebt, Widerstand leistet. Sie liegen entweder in ihm selbst oder in den benachbarten Körpern. Deren, die in ihm selbst liegen, gibt es zwei: der eine ist passiv und dauernd, der andere tätig und wechselnd. Der erste ist das, was ich nach Kepler und Descartes die Trägheit nenne, sie ist die Ursache davon, daß die Materie der Bewegung widersteht und daß man zur Fortbewegung eines Körpers Kraft aufwenden muß, selbst wenn es weder Schwere, noch Kohäsion gäbe[11]). Daher muß ein Körper, der einen anderen zu verdrängen strebt, einen solchen Widerstand von ihm erfahren. Die andere tätige und wechselnde Ursache liegt in dem Bewegungsdrang des Körpers selbst, der nicht zurückweicht, ohne gemäß dem Antrieb, nach welchem ihm sein eigener Bewegungsdrang nach einem bestimmten Ort treibt, Widerstand zu leisten. Das gleiche gilt für die benachbarten Körper, wenn der widerstrebende Körper nicht zurückweichen kann, ohne auch das Zurückweichen anderer Körper zu veranlassen. Aber dabei kommt dann noch ein anderer Umstand in Betracht, nämlich die Festigkeit oder Kohäsion der Körper. Diese Kohäsion bewirkt, daß man einen Körper nicht forttreiben kann, ohne zu gleicher Zeit einen anderen, der mit ihm zusammenhängt, mit zu bewegen, was hinsichtlich dieses anderen eine Art von Anziehung ergibt. Kraft dieser Kohäsion gäbe es selbst dann, wenn man Trägheit und Bewegungsdrang beiseite setzen wollte, noch Widerstand. Denn denkt man sich den Raum von einer vollkommen flüssigen Materie erfüllt und in diese einen einzigen harten Körper hineinversetzt, so würde dieser sich (vorausgesetzt daß die Flüssigkeit weder Trägheit noch Bewegungsdrang besitzt) in ihr ohne jeglichen Widerstand bewegen. Wäre aber der Raum voll kleiner Würfel, so würde der Widerstand, den der harte Körper bei seiner Bewegung zwischen diesen Würfeln finden müßte, daher rühren, daß die kleinen harten Würfel, eben ihrer Härte oder der Kohäsion ihrer Teile wegen, sich nur mühsam, soviel als nötig ist, teilen

---

[11]) Näheres über den Begriff der Trägheit bes. in der Theodicee, Teil I, § 30; vgl. auch den Briefwechsel mit Clarke (fünftes Schreiben, § 102); Band I, S. 204f.

würden, um eine Kreisbewegung zu bilden und den Platz des beweglichen Körpers im Moment, wo er ihn verläßt, wieder auszufüllen. Wenn aber zwei Körper zu gleicher Zeit in eine zu beiden Seiten offene Röhre an den beiden Enden einträten und ihre Höhlung gleichmäßig erfüllten, so würde die in dieser Röhre befindliche Materie, so flüssig man sie sich auch denken mag, lediglich infolge ihrer Undurchdringlichkeit Widerstand leisten. Also kommt bei dem Widerstand, um den es sich hier handelt, die Undurchdringlichkeit der Körper, ihre Trägheit, ihr Bewegungsdrang und ihre Kohäsion in Betracht. Allerdings rührt die Kohäsion selbst, meiner Meinung nach, von einer feineren Bewegung der Körper gegeneinander her; aber da dies ein strittiger Punkt ist, so muß man es nicht von vornherein voraussetzen[12]). Aus demselben Grunde darf man nicht von vornherein voraussetzen, daß es eine ursprüngliche wesentliche Dichtigkeit gibt, kraft deren der Körper immer einen ihm gleichen Raum behauptet, d. h. man darf nicht voraussetzen, daß die Unverträglichkeit der Körper, oder genauer gesprochen ihre Unvereinbarkeit an ein und demselben Orte, eine völlige Undurchdringlichkeit ist, die kein Mehr und kein Weniger zuläßt: denn es gibt viele, die behaupten, daß die sinnlich wahrnehmbare Dichtigkeit von einem Widerstreben der Körper, sich an einem und demselben Orte zu befinden, kommen kann, das nicht unüberwindlich zu sein braucht. Denn sowohl die Gesamtheit der gewöhnlichen Peripatetiker, als auch viele andere glauben, daß ein und dieselbe Materie mehr oder weniger Raum einnehmen kann, was sie Verdünnung und Verdichtung nennen: und zwar nicht bloß eine scheinbare (wie wenn man durch das Zusammendrücken eines Schwammes das Wasser heraustreibt), sondern eine ganz eigentliche, wie die Schule sie sich hinsichtlich der Luft denkt. Ich bin zwar nicht dieser Ansicht, finde aber nicht, daß man von vornherein die entgegengesetzte Ansicht voraussetzen darf, da die Sinne ohne Vernunftgebrauch nicht hinreichen, um diese vollständige Undurchdringlichkeit festzustellen, die ich zwar innerhalb der

[12]) Vgl. Band II, S. 35 ff.

natürlichen Ordnung für richtig halte, die man aber nicht durch die sinnliche Empfindung allein kennen lernt. Auch könnte jemand behaupten, daß der Widerstand der Körper gegen das Zusammendrücken von einer Anstrengung ihrer einzelnen Teile herrühre, die sich, wenn sie nicht ihre ganze Freiheit haben, auszudehnen streben. Übrigens spielt beim Beweis all dieser Qualitäten auch der Gesichtssinn, der den Tastsinn hierbei zu Hilfe kommt, eine große Rolle; im Grunde aber begreift man die Dichtigkeit, sofern sie einen deutlich bestimmten Begriff gibt, durch die reine Vernunft, obgleich die Sinne der Vernunft das Beweismittel liefern, daß sie in der Natur vorkommt.

§ 4. Philal. Wir sind wenigstens darüber einig, daß die Dichtigkeit eines Körpers bedeutet, er erfülle den von ihm eingenommenen Raum dergestalt, daß er jeden anderen Körper schlechthin von ihm ausschließt (wenn er nicht einen anderen Raum finden kann, wo er vorher nicht war), während die Härte oder vielmehr die Konsistenz, die von einigen auch Festigkeit genannt wird, in der engen Vereinigung gewisser Teile der Materie besteht, die sich zu Haufen von sinnlich wahrnehmbarer Größe zusammensetzen: derart, daß die gesamte Masse ihre Gestalt nicht leicht verändert.

Theoph. In dieser Konsistenz liegt, wie ich bereits bemerkt habe, eigentlich der Grund dafür, daß es schwer ist, einen Teil eines Körpers ohne den anderen zu bewegen: so daß, wenn man einen Teil stößt, ein anderer, der nicht gestoßen wurde und der gar nicht in die Richtungslinie des Stoßes fällt, sich nichtsdestoweniger durch eine Art von Anziehung nach derselben Seite hin mitbewegt. Ja wenn dieser letztere Teil irgendeinem Hindernis begegnet, das ihn zurückhält oder zurückstößt, so zieht oder hält er auch den ersteren zurück; und zwar ist dies stets wechselseitig. Dasselbe kommt bisweilen bei zwei Körpern vor, die sich nicht berühren und die daher keinen stetigen Körper bilden, dessen zusammenhängende Teile sie wären: daß nämlich, soweit wir nach der sinnlichen Wahrnehmung urteilen können, der Anstoß des einen, auch den anderen ohne Anstoß in Bewegung setzt. Beispiele hierfür sind der Magnet, die

elektrische Anziehung und jene Anziehung, die man früher der Furcht vor dem leeren Raum zuschrieb[13]).

Philal. Wie es scheint, sind im allgemeinen „Hart" und „Weich" Bezeichnungen, die wir den Dingen nur im Hinblick auf die besondere Beschaffenheit unseres Körpers beilegen.

Theoph. Dann würde aber nicht den Atomen von vielen Philosophen Härte zugeschrieben werden. Der Begriff der Härte hängt nicht von den Sinnen ab, und man kann seine Möglichkeit durch die Vernunft begreifen, obgleich wir auch durch die Sinne überzeugt werden, daß sie sich tatsächlich in der Natur vorfindet. Indessen würde ich den Ausdruck Festigkeit (wenn es mir erlaubt wäre, mich desselben in diesem Sinne zu bedienen) dem der Härte vorziehen, denn einen bestimmten Grad von Festigkeit besitzen auch die weichen Körper. Ich suche sogar ein noch bequemeres und allgemeineres Wort, wie etwa Konsistenz oder Kohäsion. Also würde ich das Harte dem Weichen und das Feste dem Flüssigen gegenüber stellen; denn das Wachs ist weich; aber wenn es nicht durch die Hitze geschmolzen ist, ist es nicht flüssig und bewahrt seine Gestalt; und selbst die Flüssigkeiten besitzen gewöhnlich Kohäsion, wie die Wasser- und Quecksilbertropfen zeigen. Ich bin auch der Meinung, daß alle Körper einen gewissen Grad von Kohäsion haben, ebenso wie ich glaube, daß es keine Körper gibt, die nicht in gewissem Maße flüssig wären und deren Kohäsion unüberwindlich wäre: so daß nach meiner Ansicht die Atome Epikurs, deren Härte als unüberwindlich vorausgesetzt wird, ebensowenig statthaben können, als die vollständig flüssige, feine Materie der Cartesianer. Aber es ist hier nicht der Ort, diese Ansicht zu rechtfertigen oder die Ursache der Kohäsion aufzuklären[14]).

---

[13]) Über die scholastische Lehre vom „horror vacui", die in der modernen Physik erst durch den Torricellischen Versuch (1649) endgültig verdrängt wurde, vgl. z. B. Lasswitz, Gesch. der Atomistik I, 201 ff.

[14]) Über Leibniz' Theorie der Kohaesion s. seine „Bemerkungen gegen die Cartesischen Prinzipien", Band I, S. 323 ff., sowie seinen Briefwechsel mit Huyghens (Band II, S. 35 f, 41).

Philal. Die vollkommene Dichtigkeit der Körper scheint sich aus der Erfahrung rechtfertigen zu lassen. So drang das Wasser, da es nicht ausweichen konnte, durch die Poren einer hohlen goldenen Kugel, worin man es eingeschlossen, hindurch, als man diese Kugel zu Florenz unter die Presse brachte.

Theoph. Über die Folgerung, welche Sie aus diesem Experiment und aus dem Verhalten des Wassers ziehen, läßt sich noch etwas sagen. Auch die Luft ist ein Körper so gut wie das Wasser und ist gleichwohl, wenigstens wenn wir vom Standpunkt der sinnlichen Erfahrung urteilen, zusammendrückbar. Diejenigen, welche eine eigentliche Verdünnung und Verdichtung annehmen, werden sagen, daß das Wasser schon zu sehr zusammengedrückt ist, um unseren Maschinen nachzugeben, wie auch eine Luftart, wenn sie bereits sehr stark zusammengedrückt ist, einer weiteren Zusammenpressung Widerstand leisten würde. Doch gestehe ich andererseits zu, daß man eine kleine Veränderung des Volumens, die man etwa am Wasser bemerken würde, der in ihm eingeschlossenen Luft zuschreiben könnte. Ohne indes für jetzt untersuchen zu wollen, ob reines Wasser selbst nicht ebenso, wie es bei der Verdunstung ausdehnbar ist, auch zusammendrückbar ist, bin ich im Grunde doch der Ansicht, daß die Körper vollkommen undurchdringlich sind, und daß alle Verdichtung und Verdünnung nur scheinbar ist. Doch läßt sich dies durch derartige Experimente ebensowenig entscheiden, wie die Röhre Torricellis oder die Luftpumpe Guerickes genügen, um einen vollkommen leeren Raum nachzuweisen[15]).

Philal. Wäre der Körper im eigentlichen Sinne verdünnbar und verdichtbar, so könnte er sein Volumen oder seine Ausdehnung ändern, aber da dies nicht der Fall ist, so wird er immer demselben Raume gleich sein; nichtsdestoweniger wird seine Ausdehnung von der des Raumes stets bestimmt unterschieden sein.

---

[15]) Über die theoretischen Folgerungen, die sich aus Otto von Guerickes Versuchen mit der Luftpumpe und aus dem Torricellischen Eyperiment ergeben, hat sich Leibniz eingehender im Briefwechsel mit Clarke (fünftes Schreiben, Nr. 34; Band I, S. 176f.) geäußert.

Theoph. Der Körper könnte eine ihm eigene Ausdehnung haben, die aber darum nicht immer bestimmt und demselben Raume gleich sein müßte. Obgleich man jedoch, wenn man den Körper denkt, allerdings etwas mehr als den bloßen Raum denkt, so folgt daraus doch keineswegs, daß es zwei Ausdehnungen, die des Raumes und die des Körpers, gibt. Denn auch wenn man mehrere Dinge zugleich denkt, denkt man noch etwas mehr als die Zahl, nämlich die gezählten Dinge *(res numeratas)*, und doch gibt es nicht zwei Mehrheiten: eine abstrakte, nämlich die der Zahl, und eine konkrete, nämlich die der gezählten Dinge. Ebenso kann man sagen, daß man sich nicht zwei Ausdehnungen: eine abstrakte des Raumes und eine konkrete des Körpers, vorstellen darf; denn das Konkrete ist so wie es ist nur vermöge des Abstrakten. Und wie die Körper von einer Stelle des Raumes zur anderen übergehen, d. h. ihre gegenseitige Ordnung verändern, so gehen auch die Dinge von einer Stelle in der Ordnung oder von einer Zahl zur anderen über, wenn z. B. das erste das zweite wird und das zweite das dritte usw. In der Tat sind Zeit und Raum nur Weisen der Ordnung, und in diesen Ordnungen würde der freie Platz (den man in bezug auf den Raum das Leere nennt), wenn es einen solchen gäbe, nur die Möglichkeit eines fehlenden Gliedes, in seinem Bezug auf das Wirkliche, bezeichnen[16]).

Philal. Es freut mich immerhin, daß Sie mit mir im Grunde darin eins sind, daß die Materie ihr Volumen nicht verändert. Sie scheinen mir aber zu weit zu gehen, wenn Sie nicht zwei Ausdehnungen anerkennen, und sich den Cartesianern zu nähern, die den Raum von der Materie gar nicht unterscheiden. Wenn es Leute gibt, die diese deutlichen Ideen (vom Raume und der Körperlichkeit, die ihn erfüllt) nicht hätten, sondern beides vermischten und in Eins mengten, so sehe ich nicht, wie sie sich mit den anderen verständigen könnten. Sie stünden zu ihnen im gleichen Verhältnis, in dem etwa ein Blinder zu einem anderen Menschen

---

[16]) Vgl. hrz. die ausführliche Analyse des Begriffs der „Stelle" und der „Stellenordnung" im Briefwechsel mit Clarke (bes. fünftes Schreiben, § 47, Band I, S, 182 ff.)

stünde, der ihm von der Scharlachfarbe spräche, während er, der Blinde, glaubte, daß diese dem Ton einer Trompete gleiche.

Theoph. Ich nehme aber zugleich an, daß die Ideen der Ausdehnung und der Körperlichkeit nicht bloß, wie die Idee der Scharlachfarbe, in einem undefinierbaren Etwas bestehen. Entgegen der Ansicht der Cartesianer unterscheide ich Ausdehnung und Materie[17]), doch glaube ich nicht, daß es zwei Ausdehnungen gibt. Da indes diejenigen, die über die Verschiedenheit der Ausdehnung und der Körperlichkeit miteinander streiten, über mehrere Wahrheiten, die diese Frage betreffen, einig sind und hinsichtlich dieses Problems einige deutliche Begriffe besitzen, so können sie hierin ein Mittel finden, ihren Streit zu schlichten. Die angebliche Verschiedenheit der Ideen darf ihnen also nicht zum Vorwand dienen, den Streit zu verewigen; — wenngleich ich weiß, daß manche, übrigens scharfsinnige, Cartesianer die Gewohnheit haben, sich hinter den Ideen, die sie vorgeblich besitzen, zu verschanzen. Wenn sie sich jedoch des von mir früher einmal angegebenen Mittels bedienen würden, um die wahren Ideen von den falschen zu scheiden[18]), — ein Mittel, von dem wir in der Folge noch sprechen werden —, so würden sie ihren unhaltbaren Standpunkt verlassen.

Kapitel V.

Von den einfachen Ideen, die aus verschiedenen Sinnen stammen.

Philal. Die Ideen, deren Perzeption aus mehr als einem Sinne stammt, sind die des Raumes, der Ausdehnung, der Gestalt, der Bewegung und der Ruhe.

---

[17]) Gegen die Cartesische Identifizierung von Materie und Ausdehnung vgl. bes. Leibniz' Bemerkungen zu den Cartesischen Prinzipien (I, Nr. 52, Band I, S. 300 f.) und das „Specimen dynamicum" (Band I, S. 256 ff.).

[18]) Dieses Mittel besteht in der Zurückführung der „Ideen" auf die „kausale Definition", durch die erst ihre reale „Möglichkeit" erwiesen wird; vgl. die Meditationes de cognitione, veritate et ideis vom Jahre 1684 (Band I, S. 22 ff.)

Theoph. Die Ideen, von denen man sagt, daß sie aus mehr als einem Sinne stammen, wie die des Raumes, der Gestalt, der Bewegung, stammen vielmehr aus dem Gemeinsinn, d. h. aus dem Geiste selbst; denn es sind Ideen des reinen Verstandes, die sich aber auf die Außendinge beziehen und die wir vermöge der Sinne gewahr werden; so lassen sie denn auch Definitionen und Beweise zu[19]).

Kapitel VI.

Von den einfachen Ideen, welche aus der Reflexion stammen.

Philal. Die einfachen Ideen, welche aus der Reflexion stammen, sind die Ideen des Verstandes und des Willens, denn wir werden sie gewahr, indem wir über uns selbst reflektieren.

Theoph. Man kann zweifeln, ob alle diese Ideen einfach sind, denn es ist z. B. klar, daß die Vorstellung des Willens die des Verstandes in sich schließt, und die Idee der Bewegung die der Gestalt enthält.

Kapitel VII.

Von den Ideen, die aus Sensation und Reflexion stammen.

§ 1. Philal. Es gibt einfache Ideen, die den Geist auf allen Wegen der Sensation und auch vermöge der Reflexion zum Bewußtsein kommen, nämlich die Lust, der Schmerz, die Kraft, das Dasein und die Einheit.

Theoph. Die Sinne allein können uns, wie es scheint, ohne die Hilfe der Vernunft nicht von dem Dasein der sinnlichen Dinge überzeugen. Ich möchte daher glauben, daß der Gedanke des Daseins aus der Reflexion stammt. Auch die Gedanken der Kraft und der Einheit stammen aus der nämlichen Quelle, und gehören einer ganz anderen Art als die Vorstellungen von Lust und Schmerz an.

---

19) Auf den „Gemeinsinn" (αἴσθησις κοινή) werden die Ideen von Ruhe und Bewegung, von Gestalt, Größe und Zahl bei Aristoteles (De anima III, 1; vgl. bes. II, 6) zurückgeführt: eine Bestimmung, die in ihrem systematischen Ursprung auf Platons Theaetet (184B ff) zurückgeht. Vgl. übr. Band I, S. 23f.

Kapitel VIII.

Weitere Betrachtungen über die einfachen Ideen.

§ 2. Philal. Was werden wir von den Ideen sagen, die privativen Beschaffenheiten entsprechen? Mir scheint, daß die Ideen der Ruhe, der Finsternis und der Kälte ebenso positiv sind, wie die der Bewegung, des Lichtes und der Wärme. Ich folge indessen, indem ich diese privativen Beschaffenheiten zu Ursachen positiver Ideen mache, nur der allgemein angenommenen Meinung: im Grunde aber wird es schwer zu bestimmen sein, ob es wirklich eine Idee gibt, die von einer privativen Ursache herstammt, bis man nämlich bestimmt hat, ob die Ruhe eher als Privation zu gelten hat, als die Bewegung.

Theoph. Ich hätte nicht geglaubt, daß man Anlaß hätte, an der privativen Natur der Ruhe zu zweifeln. Es genügt, damit Ruhe entsteht, daß man die Bewegung des Körpers aufhebt; für die Bewegung dagegen genügt es nicht, daß man die Ruhe aufhebt, vielmehr muß man hier noch etwas hinzufügen, was den Grad der Bewegung bestimmt. Denn der Bewegung ist die Gradabstufung wesentlich, während alle Arten Ruhe gleich sind. Etwas anderes ist es, wenn von der Ursache der Ruhe die Rede ist: denn diese muß, in der zweiten Materie oder Masse, etwas Positives sein[20]). Ich möchte auch glauben, daß selbst die Idee der Ruhe privativ ist, d. h. daß sie nur in einer Verneinung besteht; allerdings ist der Akt der Verneinung selbst etwas Positives.

§ 9. Philal. Da die Eigenschaften der Dinge die Vermögen sind, die in uns die Perzeption der Ideen hervorrufen, so ist es zweckmäßig, sie voneinander zu unterscheiden. Es gibt primäre und sekundäre Eigenschaften. Die Ausdehnung, die Dichtigkeit, die Gestalt, die Zahl, die Beweglichkeit sind ursprüngliche und vom Körper untrennbare Eigenschaften, die ich primäre nenne.

§ 10. Sekundäre Eigenschaften dagegen nenne ich die Vermögen oder Kräfte des Körpers, gewisse sinn-

---

[20]) Über die Unterscheidung zwischen der ersten und der zweiten Materie (welche letztere mit dem Begriff der „Masse" gleichbedeutend ist) s. das Specimen dynamicum, Band 1, S. 260.

liche Empfindungen in uns oder gewisse Wirkungen in anderen Körpern hervorzubringen, wie z. B. das Feuer eine solche im Wachs hervorbringt, indem es dasselbe schmelzt.

Theoph. Man könnte, glaube ich, sagen, daß die Kraft, wenn man darunter etwas Intelligibles, deutlich Erklärbares versteht, unter die primären Eigenschaften zu rechnen ist; versteht man sie aber nur als sinnlich und als verworrene Idee, so muß man sie unter die sekundären Eigenschaften setzen.

§ 11. Philal. Diese primären Eigenschaften lassen erkennen, wie die Körper aufeinander wirken. Nun wirken die Körper, wenigstens soweit wir es begreifen können, nur durch Anstoß; denn es läßt sich nicht begreifen, daß ein Körper auf etwas wirken könne, was er nicht berührt, da dies ebensoviel wäre, als sich vorzustellen, daß er dort wirken könne, wo er nicht ist.

Theoph. Auch ich bin der Ansicht, daß die Körper nur durch Anstoß wirken. Indessen liegt in dem soeben vernommenen Beweis noch eine Schwierigkeit, denn nicht bei jeder Anziehung ist die Berührung ausgeschlossen, vielmehr kann, wie ich oben bei Erörterung der Härte gezeigt habe, eine Berührung und Fortbewegung eines Körpers ohne sichtbaren Anstoß stattfinden. Wenn es die Atome des Epikur gäbe, so würde ein Teil des Atoms, wenn er gestoßen würde, den anderen nach sich ziehen, — ihn also zugleich berühren und ohne Anstoß bewegen. Bei dieser Anziehung zwischen Dingen, die räumlich unmittelbar aneinandergrenzen, kann man aber nicht sagen, daß das, was ein anderes mit sich fortzieht, dort wirkt, wo es nicht ist. Dieser Grund würde nur gegen die Anziehung aus der Ferne streiten, die z. B. für die sogenannten *vires centripetae* (zentripetale Kräfte) gelten würde, die manche ausgezeichnete Gelehrte behauptet haben[21]).

[21]) Die Theorie der Attraktion und die Annahme der zentripetalen Kräfte war, vor Newton, insbesondere von Kepler (Astronomia nova, (1609); Opera, ed. Frisch, III, 150ff.) ausgebildet und durch Roberval in seiner Schrift „Aristarchi Samii de mundi Systemate“ (1644) weiter ausgeführt worden. Näheres bei Rosenberger, Isaak Newton und seine phisikalischen Prinzipien, Leipzig 1895, S. 135 ff.

§ 13. **Philal.** Bestimmte Partikeln verursachen, indem sie auf bestimmte Art unsere Organe treffen, in uns bestimmte Empfindungen von Farben oder Geschmäcken oder anderen sekundären Eigenschaften, welche das Vermögen haben, diese Empfindungen hervorzubringen. Daß Gott solche Ideen (wie die der Wärme) mit Bewegungen verknüpfen kann, mit denen sie keine Ähnlichkeit haben, ist nicht schwerer zu begreifen, als daß er die Idee des Schmerzes mit der Bewegung eines Stückes Eisen verbunden hat, das unser Fleisch zerteilt: einer Bewegung, der der Schmerz in keiner Weise ähnlich ist.

Theoph. Man darf sich nicht einbilden, daß Ideen, wie die der Farbe oder des Schmerzes, willkürlich und ohne Beziehung oder natürliche Verbindung mit ihren Ursachen sind; mit so wenig Ordnung und Vernunft zu handeln, ist nicht Gottes Gewohnheit. Ich möchte vielmehr sagen, daß auch hier eine Art von Ähnlichkeit stattfindet, die freilich nicht vollständig und sozusagen *in terminis* besteht, wohl aber eine funktionale Ähnlichkeit im Ordnungsverhältnis[22]): in dem Sinne, in welchem eine Ellipse, ja auch eine Parabel oder Hyperbel in gewisser Beziehung dem Kreise ähnlich sind, dessen ebene Projektionen sie sind, weil zwischen dem projizierten Gebilde und seiner Projektion ein bestimmtes exaktes und natürliches Verhältnis besteht, sofern jeder Punkt des einen Gebildes gemäß einer bestimmten Beziehung einem Punkt des anderen entspricht. Dies beachten die Cartesianer nicht genug; und Sie haben ihnen diesmal mehr als gewöhnlich, und mehr als notwendig, nachgegeben.

§ 15. **Philal.** Ich bin der Ansicht und die Erscheinungen bestätigen es, daß die Ideen der primären Eigenschaften der Körper diesen Eigenschaften selbst gleichen, während die Ideen, die in uns durch die sekundären Qualitäten erzeugt werden, ihnen in keiner Weise gleichen.

---

[22]) Im Original: „je dirois plustot qu'il y a une maniere de ressemblance, non pas entiere et pour ainsi dire **in terminis**, mais expressive, ou de rapport d'ordre": die Ähnlichkeit besteht nicht zwischen den **Gliedern** der beiden verschiedenen Reihen (der Reihe der „Reize" und der der Empfindungen), sondern zwischen den **Verhältnissen**, die innerhalb jeder der beiden Reihen unter ihren Gliedern stattfinden.

Theoph. Ich habe eben bemerkt, daß sowohl bezüglich der sekundären, als bezüglich der primären Eigenschaften Ähnlichkeit und genaue Beziehung stattfindet. Es ist vernunftgemäß, daß die Wirkung ihrer Ursache entspreche, und wie kann man das Gegenteil behaupten, da man beispielsweise weder die sinnliche Empfindung des Blauen, noch die Bewegungen, welche sie hervorrufen, genau kennt? Allerdings ähnelt der Schmerz nicht der Bewegung einer Nadel, er kann aber sehr wohl den Bewegungen, die diese Nadel in unserem Körper verursacht, ähnlich sein und diese Bewegungen in der Seele zum Ausdruck bringen, — wie er dies meiner vollen Überzeugung nach auch wirklich tut. Deswegen sagen wir auch, daß der Schmerz in unserem Körper und nicht in der Nadel ist, während wir andererseits sagen, daß das Licht im Feuer ist, weil das Feuer Bewegungen enthält, die zwar gesondert nicht deutlich wahrnehmbar sind, die aber in ihrer Vermischung oder Verbindung wahrnehmbar werden und sich uns in der Idee des Lichtes darstellen.

§ 21. Philal. Wenn aber zwischen dem Gegenstand und der sinnlichen Empfindung eine natürliche Beziehung bestünde, wie könnte es dann geschehen, daß, wie wir in der Tat wahrnehmen, das nämliche Wasser der einen Hand warm und der anderen kalt erscheinen kann? Auch dies zeigt, daß die Wärme ebensowenig im Wasser, als der Schmerz in der Nadel ist.

Theoph. Das beweist höchstens, daß die Wärme keine völlig unabhängige, sinnlich empfindbare Qualität oder Kraft ist, sondern daß sie relativ zu den Organen ist, die ihr entsprechen: eine Eigenbewegung der Hand kann sich also hier einmischen und die Wirkung verändern. Auch das Licht erscheint Augen von schlechter Beschaffenheit nicht, und wenn sie selbst schon von starkem Licht erfüllt sind, ist ein schwächeres für sie nicht empfindbar. Selbst diejenigen Eigenschaften, die Sie primäre nennen, wie z. B. die Einheit und die Zahl, werden nicht immer richtig aufgefaßt: denn wie schon Descartes erwähnt hat, erscheint eine Kugel doppelt, wenn man sie mit den Fingern auf bestimmte Art berührt, und fazettiert geschliffene Spiegel oder Gläser vervielfältigen den Gegenstand. Daher trifft der Schluß, daß das, was nicht immer

in gleicher Weise erscheint, keine Beschaffenheit des Gegenstandes sein könne und daß sein Bild ihm nicht ähnlich sei, nicht zu. Was die Wärme anbetrifft, so macht sich, wenn unsere Hand sehr heiß ist, die nur geringfügige Wärme des Wassers für sie nicht bemerklich, ja sie mäßigt vielmehr die Wärme der Hand, so daß das Wasser uns kalt erscheint: so wie das Salzwasser des Baltischen Meeres, wenn es mit dem Wasser des Portugiesischen Meeres gemischt wird, dessen spezifischen Salzgehalt vermindert, obgleich das erstere selbst salzhaltig ist. Man kann also in gewisser Hinsicht sagen, daß die Wärme dem Wasser eines Bades angehört, obwohl es jemand geben kann, dem es kalt erscheint, wie auch der Honig schlechthin süß und das Silber schlechthin weiß genannt wird, wenngleich manchen Kranken der eine bitter, das andere gelb erscheint, denn die Bezeichnung richtet sich nach dem gewöhnlichsten Fall. Immerhin werden bei normaler Beschaffenheit des Organs und des Mediums die inneren Bewegungen und die Ideen, durch die sie in der Seele dargestellt werden, den Bewegungen des Gegenstandes, durch die die Farbe, die Wärme, der Schmerz usw. verursacht werden, gleichen oder, was hier auf dasselbe hinauskommt, sie nach einem ziemlich genauen Verhältnis zum Ausdruck bringen, wenngleich dieses Verhältnis von uns nicht deutlich erfaßt wird, weil wir die Menge kleiner Eindrücke, die hierbei in Betracht kommen, weder in unserer Seele noch in unserem Körper, noch in den äußeren Objekten zu entwirren vermögen.

§ 24. Philal. Wir sehen die Eigenschaft der Sonne, das Wachs zu bleichen und zu erweichen, den Kot dagegen zu härten, nur als einfache Vermögen an, ohne in der Sonne etwas anzunehmen, was dieser Weiße und Weichheit oder dieser Härte gleicht: die Wärme aber und das Licht werden gemeiniglich als wirkliche Eigenschaften der Sonne betrachtet. Erwägt man indessen die Sache wohl, so sind die Eigenschaften des Lichts und der Wärme, die ja Perzeptionen in mir sind, auf keine andere Art in der Sonne, als es die Veränderungen des Wachses sind, wenn es gebleicht oder geschmolzen wird.

Theoph. Diese Lehre haben einige so weit getrieben, daß sie uns haben überreden wollen, jemand, der die

Sonne berühren könnte, würde darin gar keine Wärme finden. Die nachgeahmte Sonne, die sich im Fokus eines Spiegels oder eines Brennglases fühlbar macht, kann diesen Irrtum widerlegen. Was aber die Vergleichung zwischen dem Vermögen des Erwärmens und dem des Schmelzens anbetrifft, so wage ich zu behaupten, daß das geschmolzene oder gebleichte Wachs, wenn es Empfindung hätte, etwas Ähnliches empfinden würde, wie wir, wenn die Sonne uns wärmt, und daß es also, wenn es sprechen könnte, die Sonne heiß nennen würde: nicht als ob seine Weiße der Sonne gliche (denn sonst müßte auch das Braune sonnengebräunter Gesichter ihr gleichen), sondern weil im Wachs Bewegungen vor sich gehen, die denen der Sonne, durch die sie verursacht werden, entsprechen. Seine Weiße könnte aus einer anderen Ursache stammen, nicht aber die Bewegungen, die in ihm entstanden sind, als es jene von der Sonne empfing.

Kapitel IX.

Von der Perception.

§ 1. Philal. Wir wollen jetzt zu den Ideen der Reflexion im besonderen kommen. Die Perzeption ist das erste Vermögen der Seele, wenn diese sich mit unseren Ideen beschäftigt; demgemäß ist sie auch die erste und einfachste Idee, die wir von der Reflexion empfangen. Der Ausdruck „Denken" bezeichnet oft die Tätigkeit, die der Geist an seinen eigenen Ideen ausübt, sofern er ihnen aktiv und mit einem bestimmten Grad willkürlicher Aufmerksamkeit gegenübertritt: dagegen ist der Geist in dem, was man Perzeption nennt, gewöhnlich rein passiv, indem er nicht vermeiden kann, sich desjenigen bewußt zu sein, dessen er sich wirklich bewußt ist.

Theoph. Vielleicht könnte man hinzufügen, daß die Tiere Perzeption, aber nicht notwendigerweise Denken, d. h. Reflexion und das, was den Gegenstand der Reflexion ausmachen kann, besitzen. So haben wir selbst schwache Perzeptionen, die wir in unserem gegenwärtigen Zustand nicht gewahr werden. Allerdings könnten wir sie sehr wohl gewahr werden und über sie reflektieren,

wenn wir nicht durch ihre Menge, die uns zerstreut, abgelenkt, oder wenn sie nicht durch stärkere ausgelöscht oder vielmehr verdunkelt würden.

§ 4. Philal. Ich gestehe, daß, wenn der Geist tief in der Betrachtung bestimmter Gegenstände versunken ist, er in keiner Weise den Eindruck gewahr wird, den gewisse Körper auf das Gehörorgan machen. Dieser Eindruck kann ziemlich stark sein, aber er bringt trotzdem keine Perzeption hervor, wenn die Seele nicht von ihm Notiz nimmt.

Theoph. Ich würde vorziehen, zwischen Perzeption und Apperzeption zu unterscheiden. Die Perzeption des Lichts oder der Farbe z. B., die wir gewahr werden, ist aus einer Menge kleiner Perzeptionen zusammengesetzt, die wir nicht gewahr werden, und ein Geräusch, das wir perzipieren, auf das wir aber nicht achtgeben, wird durch eine kleine Zugabe oder Vermehrung merklich. Denn wenn das, was vorangeht, keinerlei Wirkung auf die Seele täte, so würde auch diese kleine Zugabe, und somit auch das Ganze, keine Wirkung tun. Ich habe diesen Punkt schon § 11, 12, 15 usw. des zweiten Kapitels dieses Buches berührt.

§ 8. Philal. Es ist hier der Ort, zu bemerken, daß die Ideen, die aus der Sinnlichkeit stammen, oft durch das Urteil des Geistes unvermerkt geändert werden. Die Idee einer Kugel von gleichmäßiger Farbe stellt sich uns als flacher Kreis von verschiedener Schattierung und Beleuchtung dar. Aber da wir gewohnt sind, die Bilder der Körper und die Veränderungen der Lichtreflexe nach der Gestaltung ihrer Oberfläche zu unterscheiden, so setzen wir an Stelle der Erscheinung das, was wir als die Ursache des Bildes ansehen und vermischen so das Urteil mit dem Anblick.

Theoph. Dies ist vollkommen wahr, und die Malerei benutzt diesen Umstand, um uns durch den Kunstgriff einer richtigen Perspektive zu täuschen. Da die Körper ebene Begrenzungsflächen haben, so lassen sie sich darstellen, ohne Schatten anzuwenden, indem man sich nur der Konturen bedient und Malereien einfach nach der Weise der Chinesen, aber mit besserer Proportion, als jene herstellt. Auf diese Art pflegt man

Medaillen zu zeichnen, damit der Zeichner sich weniger von den genauen Zügen der antiken Vorbilder entferne. Aber genau läßt sich das Innere eines Kreises von dem Innern einer, von diesem Kreise begrenzten, sphärischen Fläche ohne Hilfe von Schatten in der Zeichnung nicht unterscheiden, denn beide besitzen keine hervorstechenden Punkte, noch unterscheidende Züge, obgleich doch zwischen ihnen ein sehr großer Unterschied besteht, der zum Ausdruck gebracht werden muß. Herr Desargues hat deswegen über die Stärke der Farbentöne und Schatten eigene Vorschriften gegeben[23]). Wenn uns also ein Gemälde täuscht, so irren wir auf zweifache Art in unserem Urteil. Erstens nämlich setzen wir die Ursache an Stelle der Wirkung und glauben das, was die Ursache des Bildes ist, unmittelbar zu sehen, worin wir ein wenig einem Hunde gleichen, der gegen einen Spiegel anbellt. Denn eigentlich sehen wir nichts weiter als das Bild und empfangen lediglich von den Strahlen eine Wirkung. Da nun die Lichtstrahlen eine, wenn auch noch so geringe Zeit brauchen, so ist es möglich, daß der Gegenstand in dieser Zwischenzeit zerstört worden und in dem Moment, in dem der Strahl zum Auge gelangt, nicht mehr vorhanden ist: was aber nicht mehr ist, kann auch nicht der gegenwärtige Gegenstand des Sehens sein. Zweitens täuschen wir uns auch, indem wir an Stelle einer Ursache eine andere setzen und etwa glauben, daß das, was nur von einem ebenen Gemälde herrührt, von einem Körper herstammt: so daß in diesem Falle unsere Urteile zugleich eine Metonymie und eine Metapher in sich schließen[24]), denn auch die rhetorischen Figuren werden zu Sophismen, wenn wir uns durch sie täuschen lassen. Die Verwechslung der Wirkung mit der wahren oder vermeint-

---

[23]) Desargues (1593—1662), einer der Begründer der descriptiven Geometrie; vgl. seine Schrift: Brouillon project d'exemple d'une manière universelle . . . touchant la practique du trait à preuves pour la coupe des pierres en l'architecture etc. (1640); sein größeres Werk über Perspektive ist 1648 von Abraham Bosse herausgegeben worden.

[24]) In der „Metonymie" findet, gemäß dem Gebrauch dieses Ausdrucks in der Rhetorik, eine Vertauschung zweier, in naher Beziehung zueinander stehender Gegenstände, in der Metapher eine Vertauschung des Gegenstandes mit seinem Bilde statt.

lichen Ursache kommt auch sonst noch oft bei unseren Urteilen vor. So glauben wir, wenn wir unseren Körper oder die äußeren ihn berührenden Gegenstände fühlen, oder wenn wir unsere Arme bewegen, hierin einen unmittelbaren physischen Einfluß zu verspüren, der, wie wir meinen, die Verbindung von Seele und Körper ausmacht; während in Wahrheit alles, was wir hierbei fühlen und was wir hierbei verändern, lediglich in uns selbst liegt.

Philal. Bei dieser Gelegenheit will ich Ihnen ein Problem vorlegen, welches der gelehrte Molineux, der seinen herrlichen Geist so nützlich dem Fortschritt der Wissenschaften widmet, dem berühmten Locke mitgeteilt hat[25]). Folgendes sind ungefähr seine eigenen Worte: Denken wir uns einen Blindgeborenen, der jetzt erwachsen ist und den man gelehrt hat, durch den Tastsinn einen Würfel von einer Kugel zu unterscheiden, die aus demselben Metall gefertigt und fast von gleicher Größe ist: so daß er also, wenn er das eine oder andere berührt, sagen kann, welches der Würfel und welches die Kugel ist. Man nehme nun an, daß der Würfel und die Kugel auf einen Tisch gestellt werden und daß der Blinde plötzlich das Gesicht erhalte. Es fragt sich, ob er sie nun, wo er sie sieht, ohne sie zu berühren, unterscheiden und sagen kann, dies ist der Würfel, dies ist die Kugel. Ich bitte Sie, mir Ihre Meinung darüber zu sagen.

Theoph. Um diese Frage, die mir sehr merkwürdig scheint, zu überlegen, müßten Sie mir Zeit lassen; da Sie mich aber sofort zu antworten drängen, will ich Ihnen unter uns auf gut Glück antworten und Ihnen sagen, daß ich der Ansicht bin, daß der Blinde, wenn er weiß, daß die zwei Figuren, die er vor sich sieht, ein Würfel und eine Kugel sind, beide wird unterscheiden und auch ohne Berührung wird sagen können: dies ist die Kugel, dies der Würfel.

---

[25]) William Molyneux (1656—1698); das im Folgenden behandelte Problem bildet einen Anfangspunkt der modernen Psychologie der Raumwahrnehmung; insbesondere hat Berkeley in seiner „New theory of vision" (1709) daran angeknüpft.

Philal. Ich fürchte, daß auch Sie zu der großen Zahl derer gehören, die die Frage des Herrn Molineux falsch beantwortet haben. Denn in dem Schreiben, das diese Frage enthält, berichtet Herr Molineux, daß er sie, im Anschluß an Lockes Schrift über den menschlichen Verstand, verschiedenen höchst scharfsinnigen Männern vorgelegt habe, daß aber kaum einer von ihnen ihm sogleich die nach seiner Meinung richtige Antwort gegeben habe, wenngleich sie sich, nachdem sie seine Gründe vernommen, von ihrem Irrtum überzeugt hätten. Die Antwort dieses scharfsinnigen und gründlichen Autors ist verneinend: denn, fügt er hinzu, mag auch jener Blinde durch Erfahrung gelernt haben, auf welche Weise die Kugel und der Würfel seinen Tastsinn affizieren, so weiß er darum doch nicht, daß das, was den Tastsinn auf diese oder jene Weise affiziert, sich den Augen so oder so darstellen müsse, noch, daß die vorspringende Ecke eines Würfels, welche seine Hand auf ungleiche Weise drückt, seinen Augen so erscheinen müsse, wie sie am Würfel erscheint. Der Verfasser des „Versuchs" erklärt, daß er ganz derselben Ansicht ist.

Theoph. Vielleicht sind Herr Molineux und der Verfasser des „Versuchs" von meiner Meinung nicht so weit entfernt, als es zunächst scheint; auch sind die Gründe ihrer Ansicht, durch die Molineux die Leute von ihrem Irrtum überzeugt hat, in seinem Brief an Locke allem Anschein nach enthalten gewesen, von diesem aber absichtlich unterdrückt worden, um den Leser im eigenen Nachdenken zu üben. Wenn Sie meine Antwort erwägen wollen, so werden Sie finden, daß ich eine Bedingung hinzugefügt habe, welche man als in der Frage inbegriffen betrachten kann: daß nämlich die Aufgabe lediglich darin bestehen solle, beide Körper zu unterscheiden, und daß der Blinde wisse, daß er die Körper, die er unterscheiden soll, vor sich hat, und daß also von den beiden Gesichtsbildern, die sich ihm darbieten, das eine das Bild einer Kugel, das andere das eines Würfels ist. In diesem Falle scheint es mir unzweifelhaft, daß der Blinde, der soeben von seiner Blindheit geheilt worden ist, auf Grund der Prinzipien der Vernunft, im Verein mit dem, was ihm der Tastsinn vorher an sinnlicher Erkenntnis ge-

liefert hat, die Körper unterscheiden kann. Denn ich spreche hier nicht von dem, was er vielleicht in Wirklichkeit und auf der Stelle, noch geblendet und durch die Neuheit der Dinge verwirrt, oder auch sonst wenig daran gewöhnt, Schlüsse zu ziehen, tun wird. Meine Ansicht stützt sich darauf, daß die Kugel an ihrem Rand keine hervortretenden Punkte enthält, sondern alles an ihr gleichmäßig und ohne Ecken ist, während an dem Würfel acht Punkte sind, die sich von allen anderen unterscheiden. Bestünde nicht dies Mittel, die Gestalten zu unterscheiden, so könnte ein Blinder nicht die Anfangsgründe der Geometrie durch den Tastsinn lernen. Gleichwohl sehen wir, daß Blindgeborene imstande sind, die Geometrie zu erlernen, ja daß sie stets gewisse Elemente einer natürlichen Geometrie besitzen, während man andererseits die Geometrie zumeist, ohne vom Tastsinn Gebrauch zu machen, bloß durch den Blick erlernt, wie dies ein Gelähmter oder jemand, dem das Tasten so gut wie versagt ist, machen könnte und müßte. Diese zwei Arten der Geometrie nun, die des Blinden und des Gelähmten, müssen sich begegnen und zueinander stimmen, ja sie müssen auf dieselben Ideen zurückkommen, obgleich beiderseits keine gemeinsamen Bilder bestehen. Auch hieraus geht hervor, ein wie großer Unterschied zwischen Bildern und exakten Ideen, die auf Definitionen beruhen, besteht. Es wäre in der Tat äußerst interessant und lehrreich, die Ideen eines blind Geborenen genau zu untersuchen und die Beschreibungen, die er von den Gestalten macht, zu vernehmen. Denn so weit kann er kommen, ja er kann selbst die Theorie der Optik, insofern sie von deutlichen und mathematischen Ideen abhängig ist, verstehen, wenngleich er nicht dazu gelangen kann, jenes Klar-Verworrene zu erfassen, das sich im Bilde des Lichtes und der Farben darstellt. Daher antwortete ein blind Geborener, nachdem er Unterricht in der Optik gehabt hatte, den er wohl zu verstehen schien, auf die Frage, wie er sich das Licht vorstelle, er denke sich, es müsse etwas Angenehmes sein, wie der Zucker. Ebenso wäre es sehr wichtig, die Ideen zu prüfen, die jemand, der von Geburt an taubstumm ist, sich von gestaltlosen Dingen bilden kann, die wir gewöhnlich in Worten be-

schreiben, die er aber auf ganz verschiedene Art, wenngleich sie der unserigen äquivalent sein mag, haben muß: in der Art, wie die Schrift der Chinesen in ihrer Wirkung unserem Alphabet äquivalent, zugleich aber von ihm unendlich verschieden ist, so daß man meinen könnte, sie sei von einem Tauben erfunden worden. Ich erfahre durch die Güte eines großen Fürsten von einem geborenen Taubstummen in Paris, der endlich das Gehör erlangt und jetzt die französische Sprache erlernt hat (denn der französische Hof hat ihn vor kurzem kommen lassen). Dieser Mann wird uns über die Begriffe, die er in seinem früheren Zustand hatte, und über die Veränderung seiner Ideen mit der allmählichen Ausbildung seines Gehörsinns sehr merkwürdige Dinge erzählen können. Solche geborenen Taubstummen können weiter kommen, als man denkt. Es gab einen solchen zu Oldenburg, zur Zeit des letzten Grafen, der ein guter Maler geworden war und sich auch sonst sehr intelligent zeigte. Ein großer Gelehrter, von Geburt ein Bretone, hat mir erzählt, daß es 10 französische Meilen von Nantes zu Blainville, einer Besitzung des Herzogs von Rohan, um 1690 einen Armen gab, der in einer Hütte nahe am Schloß vor der Stadt wohnte und, ein geborener Taubstummer, Briefe und andere Gegenstände in die Stadt trug, wobei er die Häuser nach bestimmten Zeichen fand, die die Leute, die ihn zu benutzen pflegten, ihm gaben. Endlich wurde der arme Mensch noch blind, hörte aber nicht auf, manche Dienste zu leisten und die Briefe, auf Zeichen hin, die man ihm durch den Tastsinn gab, in die Stadt zu tragen. Er hatte in seiner Hütte ein Brett, welches von der Tür bis zu dem Orte lief, wo er die Füße hatte und das ihm durch die Bewegung, in die es geriet, erkennen ließ, ob jemand bei ihm eintrat. Es ist eine große Nachlässigkeit, daß man sich keine genaue Kenntnis der Weise, wie solche Menschen denken, verschafft. Wenn er nicht mehr lebt, so wird wahrscheinlich doch noch jemand an Ort und Stelle darüber Nachricht geben können, wie man ihm das, was er ausführen sollte, bezeichnete. Aber um auf die Frage zurückzukommen, welches Urteil ein Blindgeborener, der zu sehen beginnt, über die Kugel und den Würfel fällen würde,

wenn er sie sieht, ohne sie zu berühren, so antworte ich, daß er sie, wie ich eben gesagt habe, unterscheiden wird, wenn ihm jemand angibt, daß die eine oder die andere Erscheinung oder Wahrnehmung, die er vor sich hat, der Kugel oder dem Würfel angehört. Ohne diese vorgängige Anweisung aber wird er, wie ich gestehe, nicht sogleich auf den Gedanken verfallen, daß diese Art Bilder, die er sich in der Tiefe seiner Augen macht und die auch von einer flachen Zeichnung auf dem Tische herrühren könnten, Körper darstellen, bis der Tastsinn ihn davon überzeugt, oder er infolge des Nachdenkens über die Strahlen auf Grund der Optik durch die Lichter und Schatten begreifen lernt, daß etwas da sein muß, was diese Strahlen aufhält und daß dies gerade das sein muß, was ihm beim Betasten bleibt. Hierzu wird er endlich gelangen, wenn er die Kugel und den Würfel sich bewegen, und der Bewegung gemäß Schatten und Lichter wechseln sehen wird, oder selbst dann, wenn das Licht, das diese Körper erleuchtet, seinen Platz wechselt, während sie selbst in Ruhe verharren, oder wenn seine Augen ihre Lage ändern. Denn das sind ungefähr die Mittel, auf Grund deren wir von fern ein Bild oder eine perspektivische Zeichnung, die einen Körper darstellt, von dem wirklichen Körper unterscheiden können.

§ 11. Philal. Kehren wir nun zur Perzeption im allgemeinen zurück. Sie unterscheidet die Tiere von den Wesen, die unter ihnen stehen.

Theoph. Ich neige der Ansicht zu, daß auch die Pflanzen eine Art Perzeption und Begehrung besitzen, der großen Analogie wegen, die zwischen den Pflanzen und Tieren obwaltet; und wenn es, wie die allgemeine Meinung ist, eine vegetative Seele gibt, so muß sie auch Perzeption besitzen[26]). Nichtsdestoweniger führe ich alle Vorgänge im Körper der Pflanzen und Tiere — ihre erste Bildung ausgenommen — auf den Mechanismus zurück. Ich gebe also zu, daß die sogenannte „sensitive" Bewegung der Pflanze vom Mechanismus stammt, und billige es nicht, wenn man zur Seele seine Zuflucht

[26]) Über den Begriff der „vegetativen Seele" (θρεπτικὴ ψυχή), als des Prinzips der Ernährung und Fortpflanzung s. Aristoteles, De anima II. 3, 415a, 23.

nimmt, sobald es sich darum handelt, die Erscheinungen bei Pflanzen und Tieren im einzelnen zu erklären.

§ 14. Philal. Ich kann mich des Glaubens nicht erwehren, daß selbst bei solchen Tierarten, wie den Austern und Muscheln, die Perzeption nur schwach ist; denn lebhafte Empfindungen würden ein Tier nur belästigen, das gezwungen ist, stets an dem Orte zu bleiben, wohin der Zufall es gesetzt hat und wo es von kaltem oder warmem, reinem oder trübem Wasser, je nachdem es zu ihm gelangt, benetzt wird.

Theoph. Ganz recht; und ich glaube, daß man fast dasselbe von den Pflanzen sagen kann; was aber den Menschen anbetrifft, so sind seine Perzeptionen von dem Reflexionsvermögen begleitet, welches, sobald sich dazu Gelegenheit bietet, in Wirksamkeit tritt. Wenn er aber in einen Zustand verfällt, wo er in einer Art Lethargie befangen und fast ohne Empfindung ist, so hören Reflexion und deutliches Bewußtsein, sowie das Denken an allgemeine Wahrheiten auf. Die eingeborenen und erworbenen Fähigkeiten und Dispositionen hingegen, ja selbst die Eindrücke, welche man in diesem Zustand der Verwirrung empfängt, schwinden darum nicht und sind, wenngleich man sie vergißt, doch nicht völlig ausgelöscht. Vielmehr werden auch sie an die Reihe kommen, um einmal zu einer merkbaren Wirkung beizutragen. Denn in der Natur ist nichts unnütz, jede Verwirrung muß sich lösen, und die lebendigen Wesen müssen sich, auch wenn sie in einen Zustand der Stumpfheit herabgesunken sind, dereinst wieder zu höheren Perzeptionen erheben. Denn da die einfachen Substanzen immer währen, so darf man nicht aus der Erfahrung einiger Jahre über die Ewigkeit urteilen.

Kapitel X.

Von dem Vermögen des Behaltens.

§ 1. 2. Philal. Das zweite Vermögen des Geistes, durch das er in der Erkenntnis der Dinge mehr vorwärts kommt, als durch die bloße Perzeption, ist das, was ich das Behalten nenne. Dies bewahrt die durch die Sinne oder die Reflexion empfangenen Erkenntnisse. Das

Behalten geschieht auf zwei Weisen: sofern man entweder die gegenwärtige Idee tatsächlich in sich bewahrt, was ich Betrachtung *(contemplation)* nenne; oder aber die Möglichkeit bewahrt, die Ideen wieder in den Geist zurückzurufen, was man Gedächtnis nennt.

Theoph. Man behält und betrachtet auch die eingeborenen Erkenntnisse und kann sehr oft das Eingeborene vom Erworbenen nicht unterscheiden. Auch gibt es eine Auffassung der Bilder, die uns entweder schon einige Zeit innewohnen, oder aber sich neu in uns bilden.

§ 2. Philal. Unsere Partei glaubt indes, daß diese Bilder oder Ideen ihr Dasein einbüßen, sobald wir sie nicht mehr tatsächlich gewahr werden; und daß die Behauptung von Ideen, die im Gedächtnis aufbewahrt bleiben, im Grunde nichts anderes bedeutet, als daß die Seele in verschiedenen Fällen das Vermögen besitzt, die Perzeptionen, die sie bereits gehabt hat, wiederzuerwecken; mit einer Empfindung, die sie zugleich überzeugt, daß sie solcherlei Perzeptionen schon früher einmal gehabt habe.

Theoph. Wären die Ideen nur die Formen oder Weisen des Denkens, so müßten sie mit dem Denken selbst aufhören; Sie aber haben selbst anerkannt, daß sie vielmehr die inneren Objekte des Denkens sind: und auf diese Art können sie bestehen bleiben[27]. Ich wundere mich, wie Sie immer von diesen bloßen Vermögen oder Fähigkeiten reden können, welche Sie bei den Schulphilosophen sicherlich verwerfen würden. Man müßte deutlicher erklären, worin diese Fähigkeit besteht und wie sie ausgeübt wird; dies würde zeigen, daß es Dispositionen gibt, welche Reste der früheren Eindrücke sowohl in der Seele als im Körper sind, die man aber nur gewahr wird, wenn das Gedächtnis durch einen besonderen Anlaß auf sie hingeführt wird. Bliebe aber nichts von den früheren Gedanken zurück, sobald man nicht mehr an sie denkt, so ließe sich nicht erklären, wie man das Andenken an sie bewahren kann; deswegen heißt, auf jene bloße Fähigkeit zurückgehen, etwas Unverständliches behaupten.

27) S. ob. S. 82 und 95.

Kapitel XI.

Von der Fähigkeit, die Ideen zu unterscheiden.

§ 1. Philal. Von der Fähigkeit, die Ideen zu unterscheiden, hängt die Evidenz und Gewißheit mehrerer Sätze ab, die für eingeborene Wahrheiten gelten.

Theoph. Ich gebe zu, daß man, um diese eingeborenen Wahrheiten zu denken und klar zu sondern, des Vermögens der Unterscheidung bedarf, darum hören sie aber nicht auf, eingeboren zu sein.

§ 2. Philal. Die Lebhaftigkeit des Geistes nun besteht darin, sich die Ideen schnell ins Bewußtsein zu rufen, aber es gehört Urteil dazu, sie sich deutlich zu vergegenwärtigen und genau voneinander zu unterscheiden.

Theoph. Vielleicht äußert sich in dem einen wie in dem anderen Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, während das Urteil in der vernunftgemäßen Prüfung der Sätze besteht.

Philal. Ich stehe dieser Unterscheidung von Geist und Urteil gar nicht fern. Mitunter kann sich gerade darin Urteil zeigen, daß man es nicht allzu streng anwendet. Es wäre z. B. für manche geistreiche Gedanken gewissermaßen ein Schaden, wenn man sie nach den strengen Regeln der Wahrheit und der genauen Schlußfolgerung prüfen wollte.

Theoph. Das ist eine gute Bemerkung. Geistreiche Gedanken müssen freilich irgendeinen, zum mindesten scheinbaren Grund in der Vernunft haben; aber man muß sie nicht mit allzu großer Ängstlichkeit zerlegen, wie man auch ein Gemälde nicht allzu nahe betrachten darf. In diesem Punkte scheint mir der Pater Bouhours in seiner Schrift „L'art de penser dans les ouvrages d'esprit" mehr als einmal zu fehlen, so z. B., wenn er das geistreiche Wort des Lucan verächtlich behandelt: *Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni*[28]).

§ 4. Philal. Eine andere Tätigkeit, die der Geist an seinen Ideen ausübt, ist die Vergleichung zweier Ideen hinsichtlich der Ausdehnung, der Grade, der Zeit,

---

[28]) Lucan, Pharsalia B. I V. 128.

des Ortes oder irgendeines anderen Umstandes: davon hängt jene große Zahl von Ideen ab, die man unter der Benennung der Relation begreift.

Theoph. Meinem Sinne nach ist die Relation allgemeiner als die Vergleichung. Denn die Relationen sind entweder Beziehungen der Vergleichung oder des Zusammenhanges. Die ersten betreffen die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung (ich nehme diese Ausdrücke in einem weniger weiten Sinne) und hierin sind Ähnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit usw. mitbefaßt. Die zweite Art dagegen schließt eine bestimmte Verknüpfung in sich, wie die der Ursache und Wirkung, des Ganzen und der Teile, der Lage, Ordnung usw.

§ 6. Philal. Die Zusammensetzung der einfachen Ideen zu komplexen Ideen ist eine weitere Tätigkeit unseres Geistes. Man kann darauf das Vermögen beziehen, die Ideen zu erweitern, indem man gleichartige miteinander verbindet, wie wenn man z. B. aus mehreren Einheiten ein Dutzend bildet.

Theoph. In beiden Fällen handelt es sich zweifellos um ein Zusammensetzen: aber die Zusammensetzung gleicher Ideen ist einfacher als die verschiedener.

§ 7. Philal. Eine Hündin ernährt wohl junge Füchse, spielt mit ihnen und hat für sie ganz dieselbe Leidenschaft wie für ihre Jungen, wenn man es nur bewirken kann, daß die Füchslein an ihr gerade soviel saugen, als erforderlich ist, damit die Milch sich durch ihren ganzen Körper verbreitet. Auch scheint es nicht, daß die Tiere, welche mehrere Jungen zu gleicher Zeit haben, irgendeine Kenntnis von deren Zahl besitzen.

Theoph. Die Liebe der Tiere stammt aus einem Lustgefühl, welches durch die Gewohnheit erhöht wird. Was jedoch die genaue Zahl betrifft, so können selbst die Menschen die Zahl der Dinge nur durch irgendein künstliches Hilfsmittel erkennen, wie wenn sie sich der Zahlwörter zum Zählen bedienen, oder bestimmter figürlicher Anordnungen, die sogleich ohne Zählen erkennen lassen, ob etwas fehlt.

§ 10. Philal. Die Tiere bilden keine Abstraktionen.

Theoph. Ich bin derselben Meinung. Sie kennen augenscheinlich die Weiße und bemerken sie in der Kreide wie im Schnee, aber das ist noch keine Abstraktion, denn diese fordert, daß wir das Gemeinsame, losgelöst vom Besonderen, für sich betrachten, und hierzu ist die Erkenntnis allgemeiner Wahrheiten notwendig, die den Tieren nicht verliehen ist. Auch bemerkt man sehr wohl, daß die Tiere, welche sprechen, die Worte nicht zum Ausdruck allgemeiner Ideen brauchen, während andererseits Menschen, die des Gebrauchs der Sprache und der Worte beraubt sind, darum doch nicht unterlassen, sich andere allgemeine Zeichen zu schaffen. Ich freue mich außerordentlich, daß Sie hier, und an manchen anderen Stellen die Vorzüge der menschlichen Natur so richtig bemerken.

§ 11. Philal. Wenn die Tiere Ideen haben und nicht bloße Maschinen sind, wie einige vorgeben, so können wir nicht leugnen, daß sie bis zu einem gewissen Grade Vernunft haben. Mir wenigstens scheint es ebenso klar, daß sie Vernunft gebrauchen, als daß sie Gefühl haben. Aber ihr Vernunftgebrauch bezieht sich nur auf die besonderen Ideen in dem Maße, als ihre Sinne sie ihnen darbieten.

Theoph. Die Tiere gehen von einem Bilde zu einem anderen gemäß der Verknüpfung über, die sie früher einmal zwischen beiden bemerkt haben; wenn z. B. der Herr einen Stock nimmt, fürchtet der Hund, geschlagen zu werden. Auch die Kinder und die Menschen überhaupt verfahren in vielen Fällen im Fortgang ihrer Gedanken nicht anders. Dies könnte man in einem sehr erweiterten Sinn Folgerung und Vernunftgebrauch nennen; aber ich ziehe vor, entsprechend dem einmal angenommenen Gebrauch, diese Bezeichnungen für die Menschen vorzubehalten und sie auf diejenige Art Erkenntnis einzuschränken, durch die wir den Grund der Verknüpfung der Perzeptionen einsehen, den die bloßen sinnlichen Empfindungen nicht geben können. Denn deren Wirkung besteht nur darin, daß wir eine Verknüpfung, die wir vorher einmal bemerkt haben, ein zweites Mal naturgemäß wiedererwarten, wenngleich vielleicht die Gründe nicht mehr dieselben sind: ein Um-

stand, der diejenigen oft täuscht, die sich nur durch die Sinne leiten lassen[29]).

§ 13. Philal. Die Schwachsinnigen besitzen keine Lebhaftigkeit, keine Aktivität und Beweglichkeit in ihren geistigen Fähigkeiten und sind daher des Gebrauchs der Vernunft beraubt. Die Narren scheinen das entgegengesetzte Extrem zu bilden, denn wie es scheint, haben sie das Vermögen des vernünftigen Denkens nicht verloren, sondern sie verknüpfen nur bestimmte Ideen falsch und sehen sie dann für Wahrheiten an, so daß sie sich auf dieselbe Art täuschen, wie diejenigen, die auf Grund falscher Prinzipien richtig schließen. So sehen Sie, daß ein Narr, der sich einbildet, König zu sein, durch eine richtige Folgerung verlangt, seiner Würde gemäß Bedienung, Ehre und Gehorsam zu finden.

Theoph. Die Schwachsinnigen machen von der Vernunft keinen Gebrauch und unterscheiden sich darin von den Dummen bestimmten Schlages, die zwar ein gutes Urteil haben, aber, da sie nicht schnell fassen, geringgeschätzt werden und lästig fallen: wie dies z. B. der Fall wäre bei jemand, der mit angesehenen Leuten L'hombre spielen wollte, aber zu lange und zu oft darüber nachdenken müßte, was er spielen soll. Ich erinnere mich, daß ein gescheiter Mann, der durch den Gebrauch starker Medikamente sein Gedächtnis verloren hatte, in diesen Zustand verfiel, aber seine Urteilskraft ließ sich immer erkennen. Einem Narren schlechthin fehlt dagegen fast bei jeder Gelegenheit das Urteil. Es gibt indessen Narren in Einzelpunkten, die, von irgendeiner falschen Voraussetzung über einen wichtigen Punkt ihres Lebens ausgehend, von hier aus, wie Sie gut bemerkt haben, richtig weiter schließen. Von dieser Art ist ein Mann, der an einem gewissen Hof wohlbekannt ist und der sich dazu bestimmt glaubt, die Angelegenheit der Protestanten zu ordnen und Frankreich zur Vernunft zu bringen: zu welchem Zwecke Gott die größten Persönlichkeiten durch seinen Körper habe hindurchgehen lassen, um ihn zu veredeln. Er verlangt alle ihm bekannten heiratsfähigen Prinzessinnen zu heiraten, aber

---

[29]) Vgl. ob. S. 6f.

erst nachdem er sie heilig gemacht hat, damit er eine heilige Nachkommenschaft erhalte, welche die Erde beherrschen soll. Er schreibt alle Übel des Krieges der geringen Beachtung seiner Ratschläge zu. Spricht er mit einem Souverän, so trifft er alle nötigen Maßregeln, um seiner Würde nichts zu vergeben. Disputiert man mit ihm, so verteidigt er sich so gut, daß ich mehr als einmal zweifelhaft geworden bin, ob seine Narrheit nicht Verstellung ist, denn er befindet sich bei ihr gar nicht schlecht. Die ihn indessen besser kennen, versichern mir, daß alles ganz ehrlich zugeht.

Kapitel XII.

Von den komplexen Ideen.

Philal. Der Verstand gleicht einigermaßen einem ganz dunklen Zimmer, das nur einige kleine Öffnungen hat, um von außen die Bilder der äußeren sichtbaren Dinge einzulassen. Könnten die Bilder, die sich in diesem dunklen Zimmer abbilden, dort bleiben und in Ordnung aufgestellt werden, so daß man sie gelegentlich wiederfinden könnte, so bestünde zwischen diesem Zimmer und dem menschlichen Verstande eine große Ähnlichkeit.

Theoph. Um die Ähnlichkeit noch zu vergrößern, müßte man annehmen, daß in dem dunklen Zimmer eine Leinwand ausgespannt wäre, um die Bilder aufzunehmen, daß diese Leinwand aber keine ganz ebene Fläche bildete, sondern durch Falten (die die eingeborenen Erkenntnisse darstellen würden) unterbrochen wäre: daß weiter diese Leinwand oder Membran, wenn man sie spannt, eine Art Elastizität oder Wirkungskraft besäße, ja daß sie eine Tätigkeit oder Reaktion auszuüben vermöchte, die sowohl den älteren Falten als den neueren, die aus dem Eindruck der Bilder von außen stammen, angepaßt wäre. Und zwar müßte diese Tätigkeit in gewissen Schwingungen oder Oszillationen bestehen, wie man solche an einer angespannten Saite bemerkt, wenn man sie berührt, dergestalt, daß sie eine Art von musikalischem Ton von sich gäbe. Denn wir empfangen nicht allein Bilder oder Spuren in unserem Gehirn, sondern bilden auch neue, wenn wir komplexe Ideen be-

trachten. So muß also die unser Gehirn veranschaulichende Leinwand tätig und elastisch sein. Dieser Vergleich würde das, was im Gehirn vor sich geht, leidlich veranschaulichen, was aber die Seele betrifft, die eine einfache Substanz oder Monade ist, so stellt sie eben diese Mannigfaltigkeiten der ausgedehnten Massen ohne Ausdehnung dar und perzipiert sie.

§ 3. Philal. Die komplexen Ideen sind nun entweder Modi oder Substanzen oder Relationen.

Theoph. Diese Unterscheidung der Gegenstände unseres Denkens in Substanzen, Modi und Relationen gefällt mir ganz gut. Ich glaube, daß die Eigenschaften nur Modifikationen der Substanzen sind, und daß der Verstand zu ihnen noch die Relationen hinzufügt, eine Ansicht von größerer Tragweite, als man denkt[30]).

Philal. Die Modi sind entweder einfache (wie ein Dutzend, ein Schock, die aus einfachen Ideen derselben Art, d. h. aus Einheiten gebildet sind) oder gemischte (wie die Schönheit), d. h. solche, in die einfache Ideen verschiedener Arten eingehen.

Theoph. Vielleicht sind Dutzend und Schock nur Relationen und bestehen nur in Beziehung auf den Verstand. Die Einheiten bestehen für sich, aber der Verstand faßt sie zusammen, mögen sie auch noch so zerstreut sein. Obgleich jedoch die Relationen aus dem Verstande stammen, sind sie doch nicht ohne Grund und Realität. Denn der höchste Verstand ist der Ursprung der Dinge, ja die Realität aller Dinge, die einfachen Substanzen ausgenommen, besteht nur in dem Grunde der Perzeptionen der Phänomene der einfachen Substanzen[31]). Hinsichtlich der gemischten Modi verhält es

---

[30]) Denn auf ihr beruht die ganze Monadenlehre: sofern als wahrhafte, vom willkürlichen Denken unabhängige Realitäten nunmehr nur noch die „Subjekte" der mannigfachen Modi und Beziehungen übrig bleiben (vgl. die Einleitung zu den Schriften über die Monadenlehre Band II, S. 84ff., 91ff.).

[31]) Denn alle Realität der Phaenomene besteht lediglich in ihrer Verknüpfung, geht also selbst auf Relationen, jedoch auf solche von notwendiger und allgemeiner Geltung, auf „ewige Wahrheiten" zurück. (Näheres bes. Band I, S. 287 und Band II, 401ff.) Über das Verhältnis der „ewigen Wahrheiten" zum göttlichen Verstande s. z. B. Monadologie § 43f. (Band II, S. 445).

sich häufig ebenso, d. h. man müßte sie eher den Relationen zurechnen.

§ 6. Philal. Die Ideen von Substanzen bestehen in Verbindungen einfacher Ideen, wobei man diese Verbindungen als besondere und unterschiedene Dinge denkt, die durch sich selbst bestehen. Als die erste und ursprünglichste dieser Ideen betrachtet man hierbei immer den dunklen Begriff der Substanz, den man, was auch die Substanz an und für sich sein mag, unerkannt voraussetzt.

Theoph. Die Idee der Substanz ist nicht so dunkel, als man denkt. Man kann von ihr die gehörige Erkenntnis und die nämliche Erkenntnis, wie bei anderen Dingen gewinnen; ja die Erkenntnis des Konkreten ist sogar immer früher, als die des Abstrakten: man erkennt das Warme eher, als die Wärme[32]).

§ 7. Hinsichtlich der Substanzen gibt es noch zwei Arten von Ideen: einmal Ideen von Einzelsubstanzen, wie die eines Menschen oder eines Schafes; dann aber die Idee einer Vereinigung mehrerer Substanzen, z. B. die Idee eines Heeres von Menschen oder einer Herde von Schafen; denn auch solche Kollektivwesen bilden eine einzige Idee.

Theoph. Diese Einheit in der Idee von Aggregaten besteht in der Tat: aber im Grunde muß man gestehen, daß die Einheit der Kollektivwesen nur ein Verhältnis oder eine Beziehung ist, deren Grundlage in dem liegt, was sich in jeder Einzelsubstanz für sich genom-

[32]) Die ganze Differenz zwischen Leibniz' und Lockes Grundanschauung spricht sich hier in einem Worte aus. Für Leibniz ist die „Substanz" nicht die abstrakte „Grundlage", die von allen Bestimmtheiten, wie sie die innere und äußere Erfahrung darbieten, losgelöst und daher selbst als ein schlechthin „Unbestimmtes" zu denken ist. Vielmehr ist sie die konkrete Einheit und Totalität aller dieser Bestimmtheiten selbst, da sie sie, als deren ursprüngliches Prinzip, aus sich hervorgehen lässt. Dieser Totalität gegenüber erscheint vielmehr jede Einzelbestimmung — die für Locke das eigentlich „Konkrete" bildet — als eine bloße Abstraktion: denn der Gedanke einer solchen Einzelheit kommt nur durch eine willkürliche Absonderung des Einzelnen vom „Ganzen", von dem Gehalt und Gesetz der Gesamtreihe, der es als Glied und „Modifikation" angehört, zu stande. (Näheres s. Band II, S. 336, sowie Anm. 444 und 483.)

men findet. So haben also diese Kollektivwesen keine andere vollkommene Einheit, als eine rein geistige, und folglich ist auch ihre Wesenheit in gewisser Hinsicht eine geistige oder phänomenale, wie die des Regenbogens am Himmel[33]).

Kapitel XIII.

Von den einfachen Modi und zunächst von denen des Raumes.

§ 3. Philal. Der Raum, wenn er hinsichtlich der Länge, welche zwei Körper trennt, betrachtet wird, heißt Entfernung; hinsichtlich der Länge, Breite und Tiefe kann man ihn Kapazität nennen.

Theoph. Um genauer zu sprechen, so ist die Entfernung zweier in räumlicher Lage befindlichen Dinge, mag es sich um Punkte oder ausgedehnte Dinge handeln, die Länge der kürzesten Linie, die man von dem einen zum andern ziehen kann. Diese Entfernung kann entweder absolut verstanden werden oder relativ zu einer bestimmten Figur, die die beiden Elemente, deren Abstand man mißt, in sich enthält. So gibt z. B. die gerade Linie die absolute Entfernung zwischen zwei Punkten an; liegen aber diese beiden Punkte auf derselben Kugeloberfläche, so wird ihre Entfernung auf dieser Oberfläche durch den kürzeren Abschnitt des größten Kreises, den man von dem einen Punkte zum andern ziehen kann, bezeichnet. Zu erwähnen ist auch, daß Entfernung nicht bloß zwischen zwei Körpern, sondern auch zwischen Flächen, Linien und Punkten stattfindet. Was die Kapazität oder vielmehr den Zwischenraum zwischen zwei Körpern oder zwei ausgedehnten Dingen oder zwischen einem ausgedehnten Ding und einem Punkt betrifft, so wird er durch die Gesamtheit aller kürzesten Linien dargestellt, die sich zwischen den Punkten des einen und denen des anderen Gebildes ziehen lassen. Dieser Zwischenraum ist dreidimensional, außer wenn die beiden Gegenstände in derselben Fläche liegen und auch die kürzesten Linien

---

[33]) Vgl. hierzu bes. Leibniz' Briefwechsel mit Arnauld (Band II. S. 222 ff.).

zwischen den Punkten beider in diese Fläche fallen oder auf ihr ausdrücklich angenommen werden müssen.

§ 4. Philal. Neben den natürlichen Entfernungen haben die Menschen in ihrem Geiste auch die Ideen bestimmter Längen, z. B. die Länge eines Zolles oder Fußes, festgesetzt.

Theoph. Das ist nicht möglich: denn die Idee einer genau bestimmten Länge läßt sich nicht fixieren. Was ein Zoll oder ein Fuß ist, läßt sich rein geistig nicht begreifen: vielmehr kann man die Bedeutung dieser Namen nur durch wirkliche Maße bewahren, die man als unveränderlich annimmt und an denen man sie stets wiederfinden kann[34]). Darum hat der englische Mathematiker Greave sich zur Erhaltung unserer Maße der ägyptischen Pyramiden bedienen wollen, die schon lange gedauert haben und sicherlich noch eine Zeit dauern werden, indem er, um der Nachwelt diese Maße zu übermitteln, das Verhältnis feststellte, das sie zu bestimmten Längen auf einer dieser Pyramiden haben. Allerdings können, wie man seit kurzem gefunden, die Pendel dazu dienen, die Maße zu verewigen *(mensuris rerum ad posteros transmittendis)*, wie die Herren Huygens, Mouton und Buratini, weiland Münzmeister von Polen, gezeigt haben, indem sie das Verhältnis unserer Längenmaße zur Länge eines Pendels berechneten, das genau eine Sekunde lang, d. h. den 86,400sten Teil einer Umdrehung des Fixsternhimmels oder eines astronomischen Tages, schwingt, worüber Buratini eine besondere Schrift abgefaßt hat, welche ich im Manuskript gesehen habe[35]). Aber bei diesem Pendelmaß findet noch die Unvollkommenheit statt, daß man sich auf gewisse Länder beschränken muß, denn unter dem Äquator bedürfen die Pendel, um die gleiche Zeit zu schwingen, geringerer Länge. Auch muß man ferner die beständige Gleichheit des wirklichen Fundamentalmaßes, d. h. der Tagesdauer oder der Dauer einer Achsendrehung der Erde voraus-

[34]) Vgl. hierzu die Begriffsbestimmung der „Quantität" in den „Initia rerum mathematicarum metaphysica", Band I, S. 55.

[35]) Vgl. Huyghens' Horologium oscillatorium sive de motiv pendulorum ad horologia aptato demonstrationes geometricae. Paris 1673.

setzen, ja sogar die Konstanz der Ursache der Schwere, von anderen Umständen nicht zu reden.

§ 5. Philal. Indem wir bemerken, daß die Begrenzung der Körper entweder in geraden Linien besteht, die bestimmte Winkel bilden, oder in krummen Linien, an denen man keine Winkel bemerkt, bilden wir uns die Idee der Figur.

Theoph. Eine ebene Figur wird durch eine oder mehrere Linien begrenzt, aber die Figur eines Körpers kann ohne bestimmte Linien begrenzt werden, wie z. B. die einer Kugel. Eine einzige gerade Linie oder ebene Fläche kann keinen Raum einschließen und keine Figur ausmachen. Aber eine einzige Linie kann eine ebene Figur einschließen, z. B. der Kreis, das Oval, ebenso wie eine einzige krumme Oberfläche eine körperliche Figur umschließen kann, wie die Kugel oder das Sphaeroid. Indessen können nicht nur mehrere gerade Linien oder ebene Oberflächen, sondern auch mehrere krumme Linien oder krumme Oberflächen zusammentreffen, ja sogar miteinander Winkel bilden, wenn die eine nicht die Tangente der anderen ist. Es ist nicht leicht, von der Figur im allgemeinen, nach dem Gebrauch der Geometer, die Definition zu geben. Sagt man, sie sei ein begrenztes Ausgedehntes, so wäre dies zu allgemein, denn eine gerade Linie z. B. ist auch, wenn sie an beiden Enden begrenzt ist, keine Figur, und selbst zwei gerade Linien können nicht eine solche bilden. Sagt man, sie sei ein Ausgedehntes, das durch ein anderes Ausgedehntes begrenzt wird, so ist dies nicht allgemein genug, denn die gesamte Kugeloberfläche ist eine Figur, und dennoch ist sie nicht durch irgendein Ausgedehntes begrenzt. Schließlich kann man sagen, daß die Figur ein begrenztes Ausgedehntes sei, in welchem es unendlich viel Wege von einem Punkte zum anderen gibt. Diese Erklärung begreift die begrenzten Oberflächen ohne Grenzlinien in sich, die die vorhergehende Definition nicht umfaßte und schließt die bloßen Linien aus, weil es von einem Punkte zum anderen bei einer Linie nur einen Weg oder doch nur eine bestimmte Anzahl von Wegen gibt. Aber noch besser wird es sein, zu sagen, daß die Figur ein begrenztes Ausgedehntes sei, das einen aus-

gedehnten Schnitt zuläßt oder aber das Breite hat, ein Ausdruck, von dem man bis jetzt auch noch keine Definition gegeben hatte[36]).

§ 6. Philal. Wenigstens sind alle Figuren nichts anderes als einfache Modi des Raumes.

Theoph. Die einfachen Modi wiederholen, nach Ihrer Erklärung, immer nur dieselbe Idee, aber bei den Figuren findet keineswegs immer eine solche Wiederholung des nämlichen statt. Die krummen sind von den geraden Linien und untereinander sehr verschieden. Somit weiß ich nicht, wie die Definition des einfachen Modus hier paßt.

§ 7. Philal. Man muß unsere Definitionen nicht allzu streng nehmen. Gehen wir aber von der Figur auf den Ort über. Wenn wir alle Schachfiguren auf denselben Feldern des Schachbrettes wiederfinden, wo wir sie gelassen haben, so sagen wir, daß sie alle an derselben Stelle sind, obgleich das Schachbrett selbst versetzt sein mag. Wir sagen, daß das Schachbrett an demselben Orte steht, falls es an derselben Stelle der Kajüte des Schiffes bleibt, wenn auch das Schiff weitergesegelt ist. Schließlich sagt man, daß das Schiff am selben Orte ist, wenn seine Entfernung hinsichtlich der benachbarten Teile des Landes sich nicht verändert, wenngleich die Erde sich vielleicht gedreht hat.

Theoph. Der Ort ist entweder ein besonderer, wenn man ihn mit Rücksicht auf bestimmte Körper betrachtet; oder ein allgemeiner, wenn er sich auf das Ganze bezieht, bei dem alle Änderungen, auf welchen Körper sie sich auch beziehen mögen, in Rechnung gezogen werden. Und wenn es auch nichts Feststehendes in der Welt gäbe, so wäre der Ort eines jeden Dinges nichtsdestoweniger kraft der Vernunft bestimmbar, wenn es möglich wäre, alle Veränderungen zu verzeichnen, oder wenn das Gedächtnis eines Geschöpfes dies zu leisten vermöchte: wie man von den Arabern erzählt, daß sie aus dem Gedächtnis und im Reiten Schach spielen. Auch was wir nicht festzustellen vermögen, ist

---

[36]) Näheres in den „Initia rerum mathematicarum metaphysica", Band I, S. 57ff.

doch darum in der Wahrheit der Dinge nicht minder bestimmt.

§ 15. Philal. Wenn mich jemand fragt, was der Raum ist, so bin ich bereit, ihm das zu sagen, wenn er mir erst sagt, was die Ausdehnung ist.

Theoph. Ich wünschte, ich könnte eine ebenso genaue Erklärung des Fiebers oder irgendeiner anderen Krankheit geben, als man sie meiner Ansicht nach vom Raum geben kann. Die Ausdehnung ist die Abstraktion des Ausgedehnten: das Ausgedehnte aber ist ein Stetiges, dessen Teile koexistent oder zugleich da sind[37]).

§ 17. Philal. Wenn man fragt, ob der Raum ohne Körper Substanz oder Akzidenz ist, so antworte ich ohne Zögern, daß ich davon nichts weiß.

Theoph. Ich muß fürchten, der Eitelkeit beschuldigt zu werden, wenn ich etwas bestimmen will, was Sie nicht zu wissen gestehen. Aber man kann mit Grund annehmen, daß Sie davon mehr wissen, als Sie sagen oder glauben. Einige haben geglaubt, daß Gott der Ort der Dinge ist[38]). Dieser Ansicht waren, wenn ich nicht irre, Lessius und Guericke; aber dann enthält der Ort etwas mehr, als wir dem Raum zuschreiben, dem wir jede Tätigkeit abzusprechen pflegen. Nimmt man ihn auf diese Weise, so ist er ebensowenig eine Substanz, wie die Zeit es ist; auch kann er, wenn er Teile hat, nicht Gott sein. Er ist eine Beziehung, eine Ordnung,

---

[37]) Vgl. Band I, S. 340f. (Kritik der philosophischen Prinzipien des Malebranche): „Die Ausdehnung ist ein Abstraktum, denn sie setzt ein Etwas voraus, das ausgedehnt ist. Sie bedarf, genau wie die Dauer, eines Subjekts, auf das sie sich bezieht. Sie setzt weiterhin in diesem Subjekte selbst eine andere ursprüngliche Eigenschaft, sie setzt eine Qualität, ein Attribut, eine Natur dieses Subjekts voraus, die sich ausbreitet, ausdehnt und kontinuierlich fortsetzt." Zur näheren Erklärung vgl. noch Band I, S. 146, 331, [Anm. 96 und 273], II, 344f.

[38]) Vgl. hierzu Leibniz' „Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait" (1708, Gerh. VI, 574ff.), in denen Malebranches Satz, daß Gott der „Ort der Geister", wie der Raum der „Ort der Körper" sei — mit den Einschränkungen, die sich aus Leibniz' Fassung des Raumbegriffs ergeben — gegen Locke verteidigt wird.

nicht allein für die wirklichen, sondern auch für die möglichen Dinge, wenn man diese betrachtet, als ob sie existierten. Aber seine Wahrheit und Realität ist, wie alle ewigen Wahrheiten, in Gott begründet[39]).

Philal. Ich stehe Ihrer Ansicht nicht fern, und Sie kennen den Spruch des h. Paulus, daß wir in Gott leben, weben und sind. So kann man, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man die Frage betrachtet, sagen, daß der Raum Gott sei, oder auch, daß er nur eine Ordnung oder Relation sei.

Theoph. Das Beste wird also sein zu sagen, daß der Raum eine Ordnung, Gott aber deren Quelle ist.

§ 19. Philal. Um jedoch zu wissen, ob der Raum eine Substanz ist, müßte man wissen, worin die Natur der Substanz im allgemeinen besteht. Aber das hat seine Schwierigkeit. Wenn Gott, die endlichen Geister und die Körper in gleicher Weise an ein und derselben Natur der Substanz teilhaben, folgt daraus nicht, daß sie nur als verschiedene Modifikationen dieser Substanz sich voneinander unterscheiden?

Theoph. Wenn diese Folgerung gälte, so würde auch daraus folgen, daß Gott, die endlichen Geister und die Körper, da sie gemeinschaftlich an ein und derselben Natur des Seins teilnehmen, nur als verschiedene Modifikation dieses Seins sich voneinander unterscheiden.

§ 19. Philal. Diejenigen, die zuerst darauf gekommen sind, die Akzidenzien als eine Art realer Wesen zu betrachten, die eines Dinges bedürfen, dem sie anhaften, sahen sich gezwungen, das Wort Substanz zu erfinden, um den Akzidenzien als Stütze zu dienen.

Theoph. Glauben Sie also, daß die Akzidenzien ohne Substanz bestehen können? Oder wollen Sie, daß sie keine realen Wesen sein sollen? Es scheint, daß Sie sich ohne Grund Schwierigkeiten machen; auch habe ich schon bemerkt, daß die Substanzen oder Concreta eher als die Akzidenzien oder Abstracta begriffen werden.

---

[39]) Die näheren Bestimmungen finden sich in Leibniz' Briefwechsel mit Clarke (bes. drittes Schreiben, § 4 und fünftes Schreiben, § 104f.; Band I, 134 und 205) über Leibniz' Verhältnis zu den spiritualistischen Raumlehren s. die Einleitung: Band I, S. 113ff.

Philal. Die Worte Substanz und Akzidenz sind meiner Ansicht nach in der Philosophie von geringem Nutzen.

Theoph. Ich gestehe, anderer Meinung zu sein und glaube, daß die Betrachtung der Substanz einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Punkte der Philosophie ist.

§ 21. Philal. Wir haben jetzt das Problem der Substanz nur gelegentlich berührt, indem wir fragten, ob der Raum eine Substanz sei. Aber es genügt uns hier, daß er kein Körper ist. Auch wird niemand wagen, den Körper unendlich zu machen, wie den Raum.

Theoph. Descartes und seine Anhänger haben gleichwohl erklärt, daß die Materie keine Schranken besitzt, indem sie die Welt für unbestimmbar groß erklärten, dergestalt, daß es uns nicht möglich sei, äußerste Grenzen an ihr zu begreifen. Sie haben auch den Ausdruck des Unendlichen mit einigem Grunde in den des unbestimmbar Großen verändert, denn es gibt in der Welt niemals ein unendliches Ganze, obgleich es stets bis ins Unendliche immer größere Ganze gibt[40]). Sogar das Universum kann nicht für ein Ganzes gelten, wie ich anderswo gezeigt habe[41]).

Philal. Diejenigen, welche die Materie und das Ausgedehnte für ein und dasselbe nehmen, behaupten, daß die inneren Wände eines leeren hohlen Körpers sich berühren müßten. Indessen genügt der Raum, der sich zwischen zwei Körpern befindet, um ihre gegenseitige Berührung zu verhindern.

Theoph. Ich bin Ihrer Meinung, denn obwohl ich keinen leeren Raum zugebe, unterscheide ich doch die Materie von der Ausdehnung und gestehe daher, daß

---

[40]) Vgl. Descartes' Brief an Henry More vom 5. Februar 1649 (Oeüvres, ed. Adam Tannéry, V, 274): „Gott allein ist es, den ich als positiv unendlich erkenne; von allem übrigen aber, wie von der Ausdehnung der Welt, der Zahl der Teile, in die die Materie teilbar ist und dgl. gestehe ich, nicht zu wissen, ob es unendlich sei oder nicht; ich weiß nur, daß ich in ihm keine Grenze erkenne und nenne es daher in Rücksicht auf mich unbestimmt groß (indefinitum)."

[41]) S. Leibniz' „Réflexions sur l'essai de l'entendement humain de Mr. Locke" (1696) (Gerh. V, 17), zuerst veröffentlicht in Lockes Epistolae, London 1708, vgl. hierzu bes. Bd. II, S. 364, 366, 368 ff.

auch, wenn es in einer Kugel einen leeren Raum gäbe, die entgegengesetzten Pole ihrer Höhlung sich doch nicht berühren würden. Ich glaube aber, daß dieser Fall kraft der göttlichen Vollkommenheit ausgeschlossen ist.

§ 23. Philal. Es scheint indes, daß die Bewegung den leeren Raum beweist. Denn denkt man den Körper geteilt und seinen kleinsten Teil so groß wie ein Senfkorn, so muß es einen leeren Raum von der Größe eines Senfkornes geben, damit die Teile des Körpers Platz zu freier Bewegung haben. Ebenso muß es sich verhalten, wenn man annimmt, daß die Teile der Materie hundertmillionenmal kleiner sind.

Theoph. Wenn die Welt voll harter Körperchen wäre, die weder nachgeben noch sich teilen könnten, wie man die Atome beschreibt, so würde es allerdings unmöglich sein, daß Bewegung stattfände. Aber es gibt in Wahrheit keine ursprüngliche Härte; vielmehr ist der flüssige Zustand das Ursprüngliche und die Körper teilen sich nach Bedürfnis, weil es nichts gibt, das sie daran hindern könnte[42]). Dieser Umstand raubt dem Argument, kraft dessen man von der Bewegung auf den leeren Raum schließt, jede Bedeutung.

Kapitel XIV.

Von der Dauer und ihren einfachen Modi.

§ 10. Philal. Der Ausdehnung entspricht die Dauer. Und einen Teil der Dauer, in dem wir keine Abfolge von Ideen bemerken, nennen wir einen Augenblick.

Theoph. Diese Definition des Augenblicks muß, wie ich glaube, von seinem populären Begriff verstanden werden, wie die, die man gemeinhin vom Punkt gibt. Denn streng genommen sind Punkt und Augenblick keine Teile von Raum und Zeit, wie sie selbst auch keine Teile haben. Beides sind nur Grenzen.

§ 16. Philal. Nicht die Bewegung, sondern eine beständige Folge von Ideen ist es, was uns die Idee der Dauer gibt.

---

[42]) Näheres im Brief an Huyghens vom 16./26. Sept. 1692; Band II, S. 39 ff.

Theoph. Eine Folge von Perzeptionen erweckt in uns die Idee der Dauer, macht aber nicht ihren Inhalt aus. Unsere Perzeptionen weisen niemals eine so konstante und regelmäßige Folge auf, wie es der Idee der Zeit entspricht, die ein gleichförmiges, einfaches Kontinuum ist, wie eine gerade Linie. Der Wechsel der Perzeptionen gibt uns Gelegenheit, an die Zeit zu denken, und man mißt sie durch gleichförmige Veränderungen: aber selbst wenn es nichts Gleichförmiges in der Natur gäbe, so bliebe doch die Zeit immer bestimmt, wie auch der Ort, wenn es keinen festen oder unbeweglichen Körper gäbe, darum nicht weniger bestimmt sein würde. Denn da man die Gesetze der ungleichförmigen Bewegungen kennt, so kann man sie stets auf gedachte gleichförmige Bewegungen zurückführen und auf diese Weise das Ergebnis der Vereinigung einer Mehrheit untereinander verschiedener Bewegungen vorausbestimmen. In diesem Sinne ist denn auch die Zeit das Maß der Bewegung, d. h. die gleichförmige Bewegung ist das Maß der ungleichförmigen.

§ 21. Philal. Man kann nicht sicher erkennen, daß zwei Zeitteile an Dauer einander gleich sind; und man muß gestehen, daß die Beobachtungen nur auf das Ungefähre gehen können. Nach genauer Untersuchung hat man entdeckt, daß in den täglichen Sonnenumläufen tatsächlich eine Unregelmäßigkeit besteht und wir wissen nicht, ob nicht die jährlichen Umläufe ebenfalls ungleich sind.

Theoph. Der Pendel hat die Ungleichheit der Tage von einem Mittag zum anderen sinnlich bemerkbar und sichtbar gemacht: *solem dicere falsum audet.* Man kannte allerdings diese Ungleichheit schon und wußte, daß sie ihre Regeln habe. Was den jährlichen Umlauf anbetrifft, der die Ungleichheiten der Sonnentage ausgleicht, so könnte er in der Folgezeit wechseln. Die Umdrehung der Erde um ihre Achse, die man nach der gewöhnlichen Anschauung dem Primum mobile[43]) zuschreibt, ist

---

[43]) Das „Primum mobile" ist nach der Grundanschauung der aristotelisch-mittelalterlichen Astronomie die äußerste Sphäre des Himmels, die dem göttlichen „ersten Beweger" am nächsten steht und, von ihm in Umschwung versetzt, ihre Bewegung den niederen Sphären mitteilt. In der modernen Copernikanischen Lehre ist

bis jetzt unser bestes Maß, und die verschiedenartigen Uhren dienen dazu, dieses Maß in Teile zu zerlegen. Indessen kann selbst diese tägliche Umwälzung der Erde im Laufe der Zeit eine Veränderung erfahren und man könnte dies bemerken, wenn eine Pyramide lange genug dauern könnte, oder wenn man deren wieder neue baute, indem man auf dieser Pyramide die Länge der Pendel aufzeichnete, die jetzt während dieser Umdrehung eine bekannte Zahl von Schwingungen ausführen. Auch ließe sich diese Veränderung einigermaßen daran erkennen, daß man die Umdrehung der Erde mit anderen, wie z. B. mit dem Umlauf der Jupitertrabanten vergliche; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß, wenn beide Umläufe sich verändern, die Änderung stets proportional sein würde.

Philal. Unser Zeitmaß würde genauer sein, wenn man einen vergangenen Tag aufbewahren könnte, um ihn mit den künftigen Tagen zu vergleichen, wie man die räumlichen Maße aufbewahrt.

Theoph. Statt dessen sind wir aber darauf angewiesen, die Körper aufzubewahren und zu beobachten, die ihre Bewegungen in einer ungefähr gleichen Zeit vollziehen. Auch werden wir nicht behaupten können, daß ein räumliches Maß, wie z. B. eine Elle, die man in Holz oder Metall aufbewahrt, vollkommen dieselbe bleibe.

§ 22. Philal. Da nun alle Menschen ersichtlich die Zeit durch die Bewegung der Himmelskörper messen, so ist es sehr seltsam, daß man nichtsdestoweniger die Zeit als Maß der Bewegung definiert[44]).

Theoph. Ich sagte eben (§ 16), wie das verstanden werden muß. Allerdings sagt Aristoteles, daß die Zeit die Zahl und nicht das Maß der Bewegung ist. Man kann in der Tat behaupten, daß die Dauer durch die Zahl der periodischen, gleichen Bewegungen erkannt

---

dieser Umschwung der Fixsternsphäre durch die tägliche Umdrehung der Erde um ihre Achse ersetzt.

[44]) Als die „Zahl der Bewegung“ (ἀριθμὸς κινήσεως) wird die Zeit von Aristoteles und in der Scholastik, aber auch noch von Descartes definiert (Princ. philos. I, 57: „cum tempus a duratione generaliter sumpta distinguimus dicimusque esse numerum motus, est tantum modus cogitandi“).

wird, von denen die eine anfängt, wenn die andere schließt, z. B. durch so und so viel Umläufe der Erde oder der Gestirne.

§ 24. Philal. Diese Umläufe kann man jedoch auch antizipieren: sagt man z. B., daß Abraham im Jahre 2712 der Julianischen Periode geboren wurde, so ist dies ebenso verständlich, als wenn man vom Beginn der Welt an rechnen wollte, auch wenn man annimmt, daß die Julianische Periode mehrere hundert Jahre früher begonnen hat, als es Tage, Nächte oder Jahre gegeben hat, die durch einen Umlauf der Sonne bezeichnet wurden[45]).

Theoph. Diese Leere, welche man in der Zeit denken kann, zeigt wie die des Raumes, daß Zeit und Raum ebensogut auf das Mögliche als auf das Wirkliche gehen[46]). Übrigens ist von allen chronologischen Methoden die Methode, die Jahre vom Anfang der Welt an zu zählen, die ungeeignetste, wäre es auch nur wegen des starken Widerspruchs zwischen der Septuaginta und dem hebräischen Texte, anderer Gründe nicht zu gedenken.

§ 26. Philal. Man kann den Anfang der Bewegung denken, obgleich man einen Anfang der Dauer, wenn man diese in ihrem ganzen Umfang nimmt, nicht begreifen kann. Ebenso kann man dem Körper, nicht aber dem Raum Grenzen setzen.

Theoph. Der Grund hierfür liegt darin, daß, wie ich eben bemerkt habe, die Zeit und der Raum Möglichkeiten bezeichnen, die weiter greifen als die Annahme wirklicher Existenzen. Zeit und Raum haben die Natur ewiger Wahrheiten, die sich in gleicher Weise auf das Mögliche wie auf das Wirkliche beziehen.

§ 27. Philal. In der Tat stammt die Idee der Zeit und die der Ewigkeit aus derselben Quelle, denn wir

---

45) Unter der „Julianischen Periode", die zuerst von Joseph Scaliger als Zeitmaß eingeführt wurde, versteht man einen Zeitraum von 7980 Jahren (nach Jahren des julianischen Kalenders gezählt). — Im Leibnizischen Text findet sich hier übrigens ein sinnstörender Fehler, der auch in die Übersetzung Schaarschmidts übergegangen ist; es ist zu lesen: „c'est parler aussi intelligiblement" statt „inintelligiblement"; wie sich aus dem Vergleich mit Lockes Essay (II, 14, § 25) mit Gewissheit ergibt,

46) Vgl. hierzu den Briefwechsel mit Clarke (drittes Schreiben, § 4; fünftes Schreiben, § 106) Band I, S. 134 und 206.

können in unserem Geiste bestimmte Längen der Zeitdauer, soviel es uns gefällt, immer wieder aneinanderfügen.

Theoph. Um jedoch hieraus den Begriff der Ewigkeit zu gewinnen, muß noch der Gedanke hinzutreten, daß stets derselbe Grund, weiter fortzuschreiten, bestehen bleibt. Diese Erwägung der Gründe vollendet erst den Begriff der Unendlichen oder der unbestimmten Weite des möglichen Fortschreitens. Die Sinne allein können also für die Bildung dieser Begriffe nicht genügen. Und im Grunde kann man sagen, daß die Idee des Absoluten der Idee der Schranken, die wir hinzufügen, in der Natur der Dinge vorausgeht; aber wir bemerken die erstere nur, indem wir mit dem beginnen, was beschränkt ist und uns in die Sinne fällt[47]).

Kapitel XV.

Von der Dauer und der Ausdehnung zusammengenommen.

§ 4. Philal. Man läßt leichter eine unendliche Zeitdauer, als eine unendliche Ausdehnung des Raumes zu, weil wir eine unendliche Dauer in Gott denken, während wir die Ausdehnung nur der Materie, die endlich ist, zuschreiben, und die Räume außerhalb des Weltalls als bloß eingebildete betrachten. Aber (§ 2) Salomon scheint andere Gedanken zu haben, indem er von Gott redend sagt: Die Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht; und ich für meinen Teil glaube, daß sich derjenige eine zu hohe Vorstellung von der Fassungsgabe seines eigenen Verstandes macht, der sich einbildet, seine Gedanken weiter als bis zu dem Ort, wo Gott ist, erstrecken zu können.

---

[47]) S. Leibniz' Bemerkungen zu Lockes Kritik der Prinzipien des Malebranche (Gerh. VI, 577): „Malebranche behauptet, daß die Idee des Unendlichen der des Endlichen vorausgehe; Locke wendet ein, daß ein Kind die Idee einer Zahl oder die eines Vierecks früher als die des Unendlichen besitzt. Er hat recht, sofern er unter den Ideen sinnliche Bilder versteht; versteht er sie aber als die Grundlagen der Begriffe, so wird er finden, daß im Continuum der Begriff eines Ausgedehnten schlechthin, im absoluten Sinne, dem Begriff eines Ausgedehnten, in dem irgendeine Modifikation oder Beschränkung hinzugefügt ist, vorausgeht."

Theoph. Wenn Gott ausgedehnt wäre, würde er Teile haben, während man, wenn man ihm Dauer zuschreibt, nur seinen Tätigkeiten Teile zuspricht. Indessen muß man ihm hinsichtlich des Raumes die Unermeßlichkeit zuschreiben, die gleichfalls den unmittelbaren Wirkungen Gottes Teile und Ordnung gibt. Er ist die Quelle der Möglichkeiten wie der Wirklichkeiten, der einen durch sein Wesen, der anderen durch seinen Willen[48]). So hat der Raum wie die Zeit ihre Wirklichkeit nur von ihm, und er kann das Leere nach seinem Belieben ausfüllen. In dieser Hinsicht ist er also überall.

§ 11. Philal. Wir wissen nicht, in welchen Beziehungen die Geister zum Raume stehen, noch wie sie an ihm teilhaben; dagegen wissen wir, daß sie an der Dauer teilhaben.

Theoph. Alle endlichen Geister sind immer an einen bestimmten organischen Körper gebunden und stellen sich die übrigen Körper gemäß der Beziehung, in der sie zu diesem stehen, vor. So ist ihre Beziehung zum Raum ebenso offenbar, als die der Körper[49]). Übrigens möchte ich, ehe wir diesen Gegenstand verlassen, bezüglich des Vergleichs von Raum und Zeit noch einen anderen Umstand, außer denen, die Sie bereits angeführt haben, hervorheben. Gäbe es nämlich im Raum ein Leeres (wie z. B. wenn eine Kugel innerlich hohl wäre), so wäre seine Größe bestimmbar. Gäbe es dagegen in der Zeit eine Leere, d. h. eine Dauer ohne Veränderungen, so wäre es unmöglich, ihre Länge zu bestimmen. Daher kann man die Behauptung, daß zwei Körper, zwischen denen es eine Leere gibt, sich berühren müssen, widerlegen, denn zwei einander entgegengesetzte Pole einer leeren Kugel können sich nicht berühren, das verbietet die Geometrie; wollte dagegen jemand behaupten, daß zwei Welten, von denen die eine auf die andere folgt, sich hinsichtlich ihrer Dauer berühren müssen (derart, daß notwendig die eine beginnt, wann die andere endet, ohne daß es zwischen ihnen ein Zeitintervall geben könne), so wäre dies nicht

---

[48]) Vgl. Monadologie § 43ff; Band II, S. 445f.

[49]) Über die Beziehung der einfachen Substanzen zum Raume s. die Einleitung zu den „Schriften zur Metaphysik", Band II, S. 99ff; vgl. auch Band I, 138; Band II, 329, 449.

zu widerlegen: weil in der Tat ein solches Zeitintervall unbestimmbar ist. Wenn der Raum nur eine Linie und der Körper unbeweglich wäre, so würde es ebensowenig möglich sein, die Größe des leeren Raumes zwischen zwei Körpern zu bestimmen.

Kapitel XVI.

Von der Zahl.

§ 4. Philal. Bei den Zahlen sind die Ideen genauer und lassen sich daher bestimmter unterscheiden als bei der Ausdehnung, wo man nicht jede Gleichheit oder Ungleichheit der Größe so leicht wie bei den Zahlen beobachten oder messen kann: aus dem Grunde, daß wir im Raum durch das Denken nicht bis zu einer bestimmten Kleinheit gelangen können, über die sich nicht weiter hinausgehen läßt, wie die Einheit in der Zahl eine solche ist.

Theoph. Das muß von den ganzen Zahlen verstanden werden. Denn nimmt man den Begriff der Zahl in seiner ganzen Weite, so daß er die irrationalen, gebrochenen und transzendenten Zahlen, kurz, alle diejenigen, die sich zwischen zwei ganzen Zahlen angeben lassen, mitumfaßt, so ist die Zahl der Linie proportional, und besitzt ebensowenig wie das Kontinuierliche ein Minimum. Auch gilt jene Definition, daß die Zahl eine Menge von Einheiten ist, nur für die ganzen. Die genaue Unterscheidung der Ideen in der Ausdehnung besteht nicht in der Größe: denn die Größe selbst erfordert zu ihrer deutlichen Erkenntnis, daß man auf die ganzen Zahlen (oder die anderen Zahlen, die man mit Hilfe der ganzen bestimmt) zurückgeht und auf diese Weise die stetige Quantität, um eine deutliche Erkenntnis ihrer Größe zu gewinnen, auf die diskrete Quantität zurückführt. Die Modifikationen der Ausdehnung können also, wenn man sich nicht der Zahlen bedient, nur durch die Gestalt unterschieden werden, wenn man dabei dies Wort so allgemein nimmt, daß es alles das bezeichnet, was bewirkt, daß zwei ausgedehnte Dinge einander qualitativ ungleich sind.

§ 5. Philal. Indem wir die Idee der Einheit wiederholen und zu einer Einheit eine andere fügen, bilden wir aus ihr eine kollektive Idee, die wir zwei nennen. Wer dies Verfahren anwenden und von der letzten kollektiven Idee, die er hierbei erreicht, und mit einem besonderen Namen bezeichnet hat, immer noch um einen Schritt weitergehen kann, der kann zählen, und zwar soweit, als er über eine bestimmte Folge von Namen verfügt und genug Gedächtnis besitzt, um sie zu behalten.

Theoph. Auf diese Art allein würde man nicht weit kommen. Denn das Gedächtnis würde zu sehr beschwert werden, wenn man für jede Zuzählung einer neuen Einheit einen ganz neuen Namen behalten müßte. Daher ist eine gewisse Ordnung und eine bestimmte Wiederholung in diesen Namen nötig, derart, daß man gemäß einer bestimmten Progression immer wieder von neuem anfängt.

Philal. Die verschiedenen Modi der Zahlen sind keiner anderen Verschiedenheit fähig als der des Mehr oder Weniger; darum sind es einfache Modi, wie die der Ausdehnung.

Theoph. Das kann man von der Zeit und von der geraden Linie sagen, aber keineswegs von den Figuren und noch weniger von den Zahlen, die nicht allein an Größe verschieden, sondern auch einander unähnlich sind. Eine gerade Zahl kann in zwei gleiche geteilt werden, aber nicht eine ungerade. Drei und sechs sind Dreieckszahlen, vier und neun sind Quadratzahlen, acht ist eine Kubikzahl usw. Bei den Zahlen tritt dies noch mehr als bei den Figuren hervor; denn zwei ungleiche Figuren können einander vollkommen ähnlich sein, niemals aber zwei ungleiche Zahlen. Aber ich wundere mich nicht, daß man sich oft darüber täuscht, weil man gewöhnlich keine deutliche Idee von dem hat, was ähnlich und unähnlich ist[50]). Sie sehen also, daß Ihre Idee oder der Gebrauch, den Sie von dem Begriff der einfachen und gemischten Modifikation machen, einer bedeutenden Abänderung bedarf.

---

[50]) Zu Leibniz' Definition der „Ähnlichkeit" s. Band I, S. 55f., 71 u. ö.

§ 6. Philal. Sie haben recht, zu bemerken, daß es gut sei, den Zahlen Eigennamen zu geben, um sie zu behalten. Ich halte es also für passend, daß man beim Zählen, statt Million mal Million zu sagen, der Abkürzung wegen Billion, und statt Million mal Million mal Million oder Million mal Billion, Trillion sage, und so fort bis zur Nonillion; denn weiterzugehen hat man beim Gebrauch der Zahlen kaum nötig.

Theoph. Diese Bezeichnungen sind ganz gut. Wenn $x = 10$ ist, so wäre eine Million $= x^6$; eine Billion $= x^{12}$, eine Trillion $= x^{18}$ usw. und eine Nonillion $= x^{54}$.

Kapitel XVII.

Von der Unendlichkeit.

§ 1. Philal. Zu den wichtigsten Begriffen gehören die Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, die als Modi der Quantität betrachtet werden.

Theoph. Genau gesprochen kann es zwar eine Unendlichkeit von Dingen geben (nämlich mehr als man jemals angeben kann), nicht aber eine unendliche Zahl oder Linie, noch irgendeine andere unendliche Größe, wenn man sie als ein wirkliches Ganze nimmt, wie leicht zu zeigen ist. Dies meinten wohl die Scholastiker (oder hätten es meinen sollen), wenn sie in ihrer Sprache ein synkategorematisches Unendliche, nicht aber ein kategorematisches Unendliche zuließen[51]). Das wahre Unendliche ist, streng genommen, nur im Absoluten, welches jeder Zusammensetzung vorausgeht und nicht durch Zusammenfügen von Teilen gebildet ist.

Philal. Wenn wir unsere Idee des Unendlichen auf das höchste Wesen anwenden, so geht diese Bezeichnung ursprünglich auf seine Dauer und seine All-

---

[51]) „Synkategorematisch" heißt ein Ausdruck der keine selbstständige Bedeutung besitzt, sondern seinen Sinn erst in Verbindung mit anderen Gliedern erhält, also nur mit ihnen zusammen „ausgesagt" werden kann (συν-κατηγορεῖν). Die Bezeichnung des Unendlichen als „synkategorematisch" (vgl. auch Band I, S. 99) soll also vor allem die Auffassung, daß es ein für sich bestehendes, „aktuelles" Ding sei, abwehren: der Ausdruck „unendlich" bezeichnet nur die „Bestimmung" der Zahl oder Größe, daß in ihr ein unbeschränkter Fortgang möglich ist.

gegenwart, und in einem mehr figürlichen Sinne, auf seine Macht, Weisheit, Güte und seine übrigen Attribute.

Theoph. Nicht in einem figürlichen, aber doch in einem weniger unmittelbaren Sinne, denn die Größe der anderen Attribute erkennt man dadurch, daß man sie auf diejenigen bezieht, bei denen die Betrachtungsweise von Teil und Ganzem statthat.

§ 2. Philal. Ich nahm es für ausgemacht, daß der Geist das Endliche und das Unendliche als Modifikationen der Ausdehnung und der Dauer betrachtet.

Theoph. Ich finde nicht, daß dies ausgemacht ist: vielmehr gilt der Gesichtspunkt des Endlichen und Unendlichen überall dort, wo es eine Größe oder Menge gibt. Auch ist das wahrhafte Unendliche keine Modifikation, sondern vielmehr das Absolute selbst; jede Modifikation dagegen schließt eine Beschränkung in sich und führt somit auf ein Endliches.

§ 3. Philal. Wir haben geglaubt, daß die Idee eines unendlichen Raumes daher stammt, daß das Vermögen des Geistes, seine Vorstellung des Raumes durch immer neue Zusätze ohne Ende zu erweitern, stets das gleiche bleibt.

Theoph. Man muß hinzusetzen, daß dies auf der Erkenntnis beruht, daß stets der gleiche Grund, weiter fortzuschreiten, bestehen bleibt. Nehmen wir eine gerade Linie und verlängern wir sie dergestalt, daß sie das Doppelte von der ersten ist. Nun ist klar, daß die zweite, da sie der ersten vollkommen ähnlich ist, ebenso wie diese verdoppelt werden kann, woraus sich eine dritte ergibt, die wiederum den beiden vorangehenden ähnlich ist, und da der gleiche Grund immer bestehen bleibt, so ist es unmöglich, daß man im weiteren Fortschreiten jemals aufgehalten werde, so daß die Linie bis ins Unendliche verlängert werden kann. Der Gedanke des Unendlichen stammt also aus dem Gedanken der Ähnlichkeit oder der Identität des Grundes her: und sein Ursprung ist derselbe, wie der der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten. Hieraus geht hervor, daß das, was diesem Gedanken erst seinen Abschluß gibt, in uns selbst liegt und nicht aus sinnlichen Erfahrungen stammen kann: ganz so, wie auch die notwendigen Wahrheiten

weder durch Induktion, noch durch die Sinne bewiesen werden können. Die Idee des **Absoluten** ist innerlich in uns, wie die des Seins: und die verschiedenen Formen des Absoluten sind nichts anderes als die Attribute Gottes. Von ihnen kann man sagen, daß sie die Quelle der Ideen sind, wie Gott selbst das Prinzip der Wesenheiten ist. Hinsichtlich des Raumes bedeutet die Idee des Absoluten nichts anderes, als die Idee der Unermeßlichkeit Gottes, und das gleiche gilt von den anderen Attributen. Aber man täuscht sich, wenn man sich einen absoluten Raum erdenkt, der ein aus Teilen zusammengesetztes unendliches Ganze sein soll. So etwas gibt es nicht; vielmehr ist dies ein Begriff, der in sich selbst widersprechend ist, und die unendlichen Ganzen, wie ihr Gegenstück, das Unendlich-Kleine, sind nur in der Rechnung der Geometer in Gebrauch, ganz wie die imaginären Wurzeln der Algebra[52]).

§ 6. Philal. Man kann sich auch eine Größe denken, ohne sich ein Auseinander von Teilen zu denken. Wenn ich der vollkommensten Idee vom blendendsten Weiß, die ich mir bilden kann, eine andere von einem gleichen oder weniger lebhaften Weiß hinzufüge (denn die Idee eines noch intensiveren Weiß kann ich ihr nicht hinzufügen, da die erste Idee bereits das blendendste Weiß, das ich tatsächlich vorstellen kann, gewesen sein soll), so vermehrt oder vergrößert dies meine Idee in keiner Weise; man nennt darum die verschiedenen Ideen des Weißen **Grade**[53]).

---

[52]) S. Band I, S. 98f.; Band II, S. 368f., S. 403 u. ö.

[53]) Der Gedanke Lockes hat hier durch die Zusammenziehung, die er in Leibniz' Wiedergabe erfährt, an Klarheit verloren. Locke stellt sich (Essay II, 17, 6) die Frage, warum die Idee der Unendlichkeit nur auf Raum und Dauer, nicht aber auf beliebige andere Qualitäten angewandt, also z. B. nicht von „unendlicher Weiße" oder „unendlicher Süßigkeit" gesprochen werde. Er antwortet hierauf, daß nur solche Ideen, die wir als aus Teilen bestehend und durch Hinzufügung von Teilen beständig wachsend denken, der Anwendung des Unendlichkeitsbegriffs Raum geben. Diese Voraussetzung aber sei bei den Qualitäten des Weißen und Süßen nicht erfüllt: hier gebe es vielmehr ein Maximum (des „Grades") über das hinaus keine Vergrösserung, durch Hinzufügung anderer Grade, möglich sei.

Theoph. Ich verstehe die Beweiskraft dieser Betrachtung nicht recht: denn es hindert doch nichts, daß wir die Perzeption eines noch blendenderen Weiß empfangen können, als wir sie gegenwärtig wirklich haben. Der wahre Grund dafür, daß man Ursache zu der Annahme hat, die Weiße lasse sich nicht bis ins Unendliche vermehren, liegt darin, daß sie keine ursprüngliche Eigenschaft ist. Die Sinne geben nur eine verworrene Erkenntnis von ihr: und würde man von ihr eine deutliche besitzen, so würde man sehen, daß sie eine Folge der Struktur ist und sich ausschließlich auf den Bau des Sehorgans bezieht. Was dagegen die ursprünglichen oder deutlich erkennbaren Eigenschaften betrifft, so sieht man, daß man sie bisweilen ins Unendliche steigern kann: nicht nur dort, wo wie beim Raum oder der Zeit eine Extension oder, wenn man will, eine Ausbreitung von Teilen vorliegt *(partes extra partes,* wie die Schule es nennt), sondern auch dort, wo eine Intension oder gradweise Abstufung stattfindet, wie dies bei der Geschwindigkeit der Fall ist.

§ 8. Philal. Wir besitzen keine Idee von einem unendlichen Raum, und nichts ist klarer, als der Widersinn einer wirklichen Idee einer unendlichen Zahl.

Theoph. Ich bin derselben Ansicht. Aber der Grund hierfür liegt nicht darin, daß man keine Idee vom Unendlichen besitzen kann, sondern darin, daß ein Unendliches kein wahres Ganze sein kann[54]).

§ 16. Philal. Aus dem nämlichen Grunde haben wir also keine positive Idee einer unendlichen Dauer oder der Ewigkeit, ebensowenig wie wir eine Idee der Unermeßlichkeit haben.

Theoph. Ich glaube, daß wir von beiden eine positive Idee besitzen: eine Idee, die wahr ist, sofern man darunter nur nicht ein unendliches Ganze versteht, sondern ein absolutes oder schrankenloses Attribut, das, was die Ewigkeit angeht, in der Notwendigkeit des Daseins Gottes gegründet ist, ohne den Gedanken von Teilen daran zu knüpfen und ohne daß man den Begriff durch eine Zusammenzählung einzelner Zeitstrecken

[54]) Vgl. Band I, S. 351ff.; Band II, S. 368, 381.

bildet. Man sieht daraus auch, wie ich schon gesagt habe, daß der Ursprung des Begriffs des Unendlichen aus derselben Quelle stammt wie der der notwendigen Wahrheiten.

Kapitel XVIII.

Von einigen anderen einfachen Modi.

Philal. Es gibt noch viele einfache Modi, die aus einfachen Ideen gebildet werden. Solcher Art sind (§ 2) die Modi der Bewegung, wie: gleiten, rollen; die der Töne (§ 3) (denn diese modifizieren sich ebenso in den Noten und Melodien, wie die Farben in ihren Graden), — ohne von den Geschmäcken und Gerüchen zu sprechen (§ 6). Auch hier gibt es, wie bei den zusammengesetzten Modi (§ 7), nicht immer bestimmte Maße und Namen, weil man sich in der Bezeichnung immer nur nach dem praktischen Bedürfnis richtet. Wir werden weiter davon sprechen, wenn wir zu den Worten kommen werden.

Theoph. Die meisten dieser Modi sind nicht völlig einfach und könnten unter die zusammengesetzten gerechnet werden; um z. B. zu erklären, was gleiten oder rollen ist, muß man außer der Bewegung noch den Widerstand der Oberfläche in Betracht ziehen.

Kapitel XIX.

Von den Modi, die das Denken betreffen.

§ 1. Philal. Von den Modi, die aus den Sinnen stammen, wollen wir zu denen übergehen, welche die Reflexion uns gibt. Die Sensation bedeutet sozusagen das wirkliche Eintreten der Ideen in den Verstand vermittels der Sinne. Wenn dieselbe Idee in den Geist zurückkehrt, ohne daß der äußere Gegenstand, der sie zuerst entstehen ließ, auf unsere Sinne wirkt, so heißt dieser Akt des Geistes Wiedererinnerung; wenn der Geist sie sich zurückzurufen sucht und sie endlich nach einiger Anstrengung findet und sich vergegenwärtigt, so heißt dies: Sammlung. Wenn der Geist eine Idee lange mit Aufmerksamkeit verfolgt, so ist dies: Betrachtung (Kontemplation); wenn aber die Idee, die wir im

Geiste haben, sozusagen dahinfließt, ohne daß der Verstand auf sie merkt, so befinden wir uns in dem Zustand, den man Träumerei zu nennen pflegt. Wenn man auf die Ideen reflektiert, die sich von selbst darbieten, und sie sozusagen im Gedächtnis einregistriert, so ist das Aufmerksamkeit, vertieft sich aber der Geist in eine Idee mit großem Eifer, so daß er sie von allen Seiten betrachtet und sich von ihr trotz anderen Ideen, die ihm dazwischenkommen, nicht abwendig machen läßt, so nennt man das Studium oder Anspannung des Geistes. Im Schlaf hört, wenn er traumlos ist, dies alles auf: träumen aber heißt, Ideen im Geiste haben, während die äußeren Sinne verschlossen sind, so daß sie den Eindruck der äußeren Gegenstände nicht mit der gewöhnlichen Lebhaftigkeit empfangen können. Wir träumen also, wenn wir Ideen haben, ohne daß sie durch einen Gegenstand von außen oder durch irgendeine sonstige bekannte Veranlassung in uns erweckt werden und ohne daß sie vom Verstand in irgendeiner Weise gewählt oder bestimmt worden sind. Was die sogenannte Ekstase anbetrifft, so überlasse ich es anderen, darüber zu urteilen, ob sie nicht etwa ein Träumen mit offenen Augen ist.

Theoph. Es ist wichtig, diese Begriffe klar zu machen, und ich will dazu beizutragen versuchen. Ich sage also: daß die sinnliche Wahrnehmung das Gewahrwerden eines äußeren Gegenstandes, Wiedererinnerung aber die Wiederholung der Idee, ohne daß der Gegenstand wiederkehrt, bedeutet; verbindet sich hiermit das Bewußtsein, daß man die Idee bereits gehabt hat, so heißt dies: „sich entsinnen“. Was den Ausdruck „Sammlung“ betrifft, so wird er gewöhnlich in einem anderen Sinne als von Ihnen gebraucht: nämlich für einen Zustand, in dem man sich von allen Geschäften fernhält, um in Muße über irgend etwas nachzudenken. Da es aber, soviel ich weiß, kein Wort gibt, das Ihrem Begriffe vollkommen entspricht, so könnte man das von Ihnen angewandte Wort hierfür gebrauchen. Wir wenden denjenigen Gegenständen Aufmerksamkeit zu, die wir von den übrigen unterscheiden und die wir ihnen vorziehen. Dauert die Aufmerksmkeit im Geiste an,

gleichviel ob der äußere Gegenstand verharrt oder nicht, ja gleichviel, ob er vorhanden ist oder nicht, so heißt dies Betrachtung und, wenn sie auf bloße Erkenntnis ohne Beziehung aufs Handeln zielt, Kontemplation. Verfolgt die Aufmerksamkeit den Zweck, zu lernen (d. h. Kenntnisse zu erwerben, um sie zu behalten), so heißt sie Studium. Eine Betrachtung, die auf die Erreichung eines bestimmten Zieles gerichtet ist, heißt Nachdenken (Meditieren); während Träumen nichts anderes zu sein scheint, als bestimmten Gedanken bloß des Vergnügens wegen, das man an ihnen hat, nachzuhängen, ohne dabei einen anderen Zweck zu verfolgen. Darum kann das Träumen zur Narrheit führen; man vergißt sich, vergißt das „*dic cur hic*", gerät auf Hirngespinste und Chimären und baut Luftschlösser. Wir können die Träume von den sinnlichen Wahrnehmungen nur dadurch unterscheiden, daß sie mit diesen in keinerlei Zusammenhang stehen, sondern eine besondere Welt für sich bilden. Der Schlaf ist ein Aufhören der sinnlichen Empfindungen, und die Ekstase läßt sich auf diese Weise als ein sehr tiefer Schlaf auffassen, aus dem man sich nur mit Mühe ermuntern kann und der aus einer vorübergehenden inneren Ursache stammt. Die Hinzufügung der letzteren Bestimmung ist notwendig, um dadurch jenen tiefen Schlaf auszuschließen, der von einem narkotischen Mittel oder irgendeiner dauernden Verletzung der Lebensfunktionen herkommt, wie es in der Lethargie der Fall ist. Die Ekstasen sind mitunter von Visionen begleitet, aber es gibt solche auch ohne Ekstase, und die Vision ist, wie es scheint, nichts anderes als ein Traum, der für eine sinnliche Wahrnehmung genommen wird, als ob er uns wahrhaftige Gegenstände darstellte. Und wenn diese Visionen göttliche sind, so ist in der Tat Wahrheit in ihnen enthalten, was sich z. B. daran erkennen läßt, daß sie ganz bestimmte, ins einzelne gehende Weissagungen enthalten, die der Ausgang bestätigt.

§ 4. Philal. Aus den verschiedenen Graden der Anspannung oder Abspannung des Geistes folgt, daß der Gedanke die Tätigkeit der Seele, nicht aber ihre Wesenheit bildet.

Theoph. Zweifelsohne ist der Gedanke eine Tätigkeit und kann nicht das Wesen selbst sein; aber er ist eine wesentliche Tätigkeit, und alle Substanzen haben dergleichen. Ich habe vorhin gezeigt, daß wir immer eine Unendlichkeit von schwachen Perzeptionen in uns tragen, ohne sie gewahr zu werden. Wir sind niemals ohne Perzeptionen, aber wir sind notwendigerweise oft ohne Apperzeption: nämlich immer dann, wenn unsere Perzeptionen nicht deutlich voneinander unterschieden sind. Weil man diesen wichtigen Punkt nicht genügend beachtet hat, hat eine schlaffe und ebenso unedle, als ungegründete Philosophie bei soviel tüchtigen Geistern Eingang gefunden und dazu geführt, daß uns bis jetzt der beste Teil dessen, was wir in unserer Seele besitzen, fast unbekannt geblieben ist. Dies ist auch der Grund, daß man dem Irrtum, daß die Seelen vergänglich seien, so viel Wahrscheinlichkeit beigemessen hat.

Kapitel XX.

Von den Modi der Lust und des Schmerzes.

§ 1. Philal. Ebenso, wie die Empfindungen des Körpers, sind auch die Gedanken des Geistes entweder indifferent, oder von Lust oder Schmerz begleitet. Man kann diese Ideen ebensowenig als alle anderen einfachen Ideen beschreiben, noch die Ausdrücke definieren, deren man sich zu ihrer Bezeichnung bedient.

Theoph. Ich glaube, daß es keine Perzeptionen gibt, die uns ganz und gar gleichgültig sind; aber es genügt, um sie so zu nennen, daß ihre Wirkung nicht merklich ist; denn die Lust oder der Schmerz scheint in einer merklichen Hilfe oder in einem merklichen Hindernis zu bestehen. Ich gebe zu, daß diese Definition keine eigentliche Nominaldefinition ist und daß man eine solche auch nicht geben kann.

§ 2. Philal. Gut ist dasjenige, was geeignet ist, Lust in uns hervorzubringen und zu vermehren oder Schmerz zu vermindern und abzukürzen. Ein Übel ist dagegen, was geeignet ist, Schmerz in uns hervorzurufen oder zu vermehren oder eine Lust zu vermindern.

Theoph. Ich bin auch dieser Meinung. Man teilt das Gute in das Ehrbare, Angenehme und Nützliche ein, im Grunde aber glaube ich, daß es entweder selbst angenehm sein oder zu etwas anderem dienen müsse, das uns eine angenehme Empfindung geben kann; d. h. das Gute ist an und für sich angenehm oder nützlich und das Ehrbare selbst besteht in einer Lust des Geistes.

§§ 4. 5. Philal. Von der Lust und dem Schmerz stammen die Leidenschaften: Liebe empfindet man für das, was imstande ist, Lust zu erregen, und der Gedanke der Unlust oder des Schmerzes, den eine gegenwärtige oder abwesende Ursache hervorrufen kann, ist der Haß. Beziehen sich aber Haß und Liebe auf Wesen, die selbst fähig sind, Glück oder Unglück zu empfinden, so sind sie oft ein Mißfallen oder eine Befriedigung, die in uns vermöge der Betrachtung ihres Daseins oder des Glückes, das sie genießen, entsteht.

Theoph. Auch ich habe fast dieselbe Definition der Liebe gegeben, als ich in der Vorrede meines *Codex juris gentium diplomaticus* die Prinzipien der Gerechtigkeit erläuterte, nämlich, daß die Liebe darin besteht, daß man sich getrieben fühlt, an der Vollkommenheit, dem Wohl oder Glück des geliebten Gegenstandes Lust zu empfinden. Aus diesem Grunde richtet man hier seine Betrachtung auf keine andere eigene Lust und verlangt keine andere, als die, die man in dem Wohlsein oder der Lust dessen, den man liebt, findet. In diesem Sinne aber kann man bei Dingen, die selbst der Lust oder des Glückes nicht fähig sind, nicht eigentlich von Liebe sprechen. Wir genießen Dinge dieser Art, ohne sie darum zu lieben, es sei denn durch eine Art Personifikation, vermöge deren wir uns vorstellen, daß sie selbst ihre Vollkommenheit genießen. Es ist also eigentlich nicht Liebe, wenn man sagt, daß man ein schönes Gemälde um der Lust willen liebt, die die Empfindung seiner Vollkommenheiten in uns erregt. Es ist jedoch erlaubt, den Sinn der Ausdrücke zu erweitern, und der Gebrauch ist darin wandelbar. Die Philosophen, ja auch die Theologen unterschreiben zwei Arten von Liebe: nämlich die Liebe der Begehrlichkeit, die nichts anderes ist als die Begierde oder das Gefühl für alles das, was uns

Lust verschafft, ohne daß wir uns darum bekümmern, ob es selbst welche empfängt; und die Liebe des Wohlwollens, die das Gefühl ist, das man für den empfindet, der uns durch seine Lust oder sein Glück Lust und Glück gewährt. Bei der ersteren haben wir unsere eigene Lust im Auge; bei der zweiten die Lust des anderen, die jedoch zugleich unsere eigene Lust ausmacht und konstituiert. Denn wenn sie nicht in irgendeiner Art auf uns zurückginge, würden wir an ihr nicht Anteil nehmen können, da, sage man, was man wolle, es unmöglich ist, sich von seinem eigenen Wohlsein loszulösen. Auf diese Weise muß man die uneigennützige, nicht nach Lohn haschende Liebe verstehen, um ihren Adel wohl zu begreifen und dennoch nicht auf Chimären zu verfallen[55].

§ 6. Philal. Das Unbehagen (auf Englisch: uneasiness), das jemand in sich wegen des Mangels eines Dinges empfindet, das ihm Lust erwecken würde, wenn es gegenwärtig wäre, wird Verlangen genannt. Dieses Unbehagen ist der wichtigste, um nicht zu sagen, einzige Antrieb, der den Fleiß und die Tätigkeit der Menschen aufstachelt; denn welches Gut man auch immer dem Menschen vorhalten mag, so wird er danach nicht verlangen und noch weniger Anstrengungen machen, es zu erringen, wenn die Abwesenheit dieses Gutes weder von Unlust, noch von Schmerz begleitet ist, und man, ohne es zu besitzen, zufrieden und bequem leben kann. Er empfindet dann für diese Art von Gut nur eine bloße Willensneigung[56]), welchen Ausdruck

---

[55]) S. Codex juris gentium diplomaticus (Opera, ed. Dutens, IV, 3, S. 295): „Lieben heißt sich am Glück eines anderen freuen, oder, was auf dasselbe hinauskommt, fremdes Glück zu seinem eigenen machen. Hierdurch löst sich ein schwieriger Knoten, der auch in der Theologie von großer Bedeutung ist: wie es nämlich eine interesselose Liebe (amor non mercenarius) geben kann, die von Furcht und Hoffnung und aller Rücksicht auf Nutzen frei ist. Denn das Glück derjenigen, an deren Förderung wir Freude empfinden, bildet einen Teil unseres eigenen Glückes: da alles, was erfreut, um seiner selbst willen begehrt wird."

[56]) „Velleitas", im Mittelalter in verschiedenem Sinne gebraucht, steht hier in der Bedeutung der „imperfecta volitio", d. h. desjenigen Seelenzustandes, in dem der Wille noch nicht genug Kraft hat zum Akt (volitio) überzugehen, aber auch nicht die völlige Gleichgültigkeit in der Seele herrscht (Sch.).

man angewendet hat, um den untersten Grad des Verlangens auszudrücken, einen Zustand, der sich am meisten demjenigen nähert, in welchem sich die Seele gegenüber einem Gegenstand befindet, der ihr gänzlich gleichgültig ist und dessen Abwesenheit nur eine ganz geringfügige Unlust bewirkt, die nur zu schwachen Wünschen führt, ohne daß man dadurch veranlaßt würde, Maßnahmen zu ergreifen, um den Gegenstand zu erlangen. Das Verlangen ist noch gedämpft oder durch den Gedanken zurückgehalten, daß man das gewünschte Gut nicht zu erlangen vermag: und in demselben Maße wird das Unbehagen der Seele geheilt oder doch durch diese Erwägung vermindert. Diese Bemerkungen über das Unbehagen stammen von dem berühmten englischen Schriftsteller, dessen Ansichten ich Ihnen vielfach vortrage. Die Bedeutung des englischen Wortes „uneasiness" hat mir anfangs einige Schwierigkeit bereitet; doch bemerkt der französische Übersetzer, dessen Geschicklichkeit in der Erledigung seiner Aufgabe nicht in Zweifel gezogen werden kann, in einer Fußnote (Kap. 20 § 6), daß der Verfasser durch dies englische Wort den Zustand eines Menschen bezeichne, der sich nicht wohlbefindet, also einen Mangel an W o h l s e i n und Ruhe in der Seele, dem gegenüber sie sich jedoch rein leidend verhalte. Er habe dieses Wort durch den Ausdruck *inquiétude* wiedergeben müssen, der zwar nicht genau dieselbe Idee ausdrücke, ihr aber doch am nächsten komme. Diese Bemerkung ist, wie er hinzufügt, vor allem mit Rücksicht auf das folgende Kapitel über die M a c h t nötig, in dem der Verfasser viel vom Unbehagen dieser Art spricht; denn wenn man mit diesem Worte nicht die eben bezeichnete Vorstellung verbindet, so ist es nicht möglich, die Fragen, die in diesem Kapitel behandelt werden, und die zu den bedeutendsten und schwierigsten des ganzen Werkes gehören, genau zu verstehen.

T h e o p h. Der Übersetzer hat recht, und die Lektüre seines trefflichen Autors hat mir gezeigt, daß diese Betrachtung über das U n b e h a g e n ein Hauptpunkt ist, an dem der Verfasser ganz besonders den Scharfsinn und die Tiefe seines Geistes bewiesen hat. Auch ich habe

daher dieser Frage einige Aufmerksamkeit zugewendet, und nachdem ich die Sache wohl erwogen habe, scheint es mir fast, daß das Wort „*inquiétude*“, wenn es auch den Sinn des Verfassers nicht hinlänglich ausdrückt, meiner Meinung nach doch die Sache selbst ziemlich genau bezeichnet, während das Wort „uneasiness“, wenn es eine Unlust, einen Verdruß, eine Unannehmlichkeit, mit einem Wort irgendeinen wirklichen Schmerz bezeichnete, hier nicht passend wäre. Denn das bloße Verlangen als solches möchte ich eher einen Ansatz und eine Vorbereitung zum Schmerz als selbst einen Schmerz nennen. Allerdings ist diese Empfindung mitunter von der des Schmerzes nur gradweise unterschieden, aber das Wesen des Schmerzes besteht eben in dem Grad, den er erreicht, denn er ist eine merkliche Empfindung. Man sieht dies auch an dem Unterschiede zwischen dem Appetit und dem Hunger; wenn nämlich die Erregung des Magens zu stark wird, so wird sie störend, so daß man also auch hier unsere Lehre von den Perzeptionen anwenden muß, die zu schwach sind, um merklich zu werden. Denn eben das, was in uns vorgeht, sobald wir Appetit und Verlangen verspüren, würde uns, wenn es genügend anwüchse, Schmerz verursachen. Aus diesem Grunde hat der unendlich weise Urheber unseres Daseins es zu unserem Besten so eingerichtet, daß wir uns oft in Unwissenheit befinden und nur verworrene Vorstellungen besitzen, damit wir um so schneller aus Instinkt handeln und nicht durch die zu deutlichen Empfindungen einer Menge von Gegenständen belästigt werden, die uns nicht eigentlich angehen, und die doch die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke nicht hat entbehren können. Wie viele Insekten verschlucken wir nicht, ohne es gewahr zu werden, wie viele Personen sehen wir nicht dadurch in Mißbehagen versetzt, daß sie einen zu feinen Geruch haben, und wie viele ekelerregende Gegenstände würden wir sehen, wenn unser Gesicht durchdringend genug wäre! Vermöge dieses Kunstgriffs hat uns die Natur auch den Stachel des Verlangens, und gleichsam die Anfänge oder Elemente des Schmerzes eingepflanzt: sozusagen als eine Art halber Schmerzen oder, — uneigentlich, aber stärker ausgedrückt — als schwache, un-

merkliche, geringe Schmerzen, damit wir auf diese Weise den Vorteil des Übels genießen, ohne seine Nachteile zu erfahren. Denn wäre diese Empfindung zu deutlich, so würde man in Erwartung des Guten immer elend sein, während jetzt der beständige Sieg über die halben Schmerzen, die man empfindet, indem man seinem Verlangen folgt und in irgendeiner Art diesem Trieb oder Gelüst nachgibt, uns eine Menge halber Lustempfindungen gewährt, deren Summierung und Anhäufung schließlich zu einer ganzen und echten Lustempfindung führt: analog der Summierung der Bewegungsantriebe beim Fall eines schweren Körpers, aus welcher die Geschwindigkeit des Körpers entsteht. Und ohne diese halben Schmerzen würde es im Grunde genommen keine Lust geben, und wir hätten kein Mittel, gewahr zu werden, daß uns etwas fördert und unterstützt, wenn Widerstände vorhanden sind, die uns am vollen Wohlbefinden hindern. Auch hierin erkennt man die nahe Verwandtschaft von Lust und Schmerz, die Sokrates in Platos Phaedo beim Jucken der Füße bemerkt[57]). Diese Betrachtung der kleinen Hilfen oder Befreiungen und der unmerklichen Lösungen des zurückgehaltenen Strebens, woraus endlich eine merkbare Lust sich ergibt, dient auch dazu, eine deutlichere Erkenntnis der verworrenen Vorstellung zu gewähren, die wir von der Lust und dem Schmerz überhaupt haben und haben müssen: ganz wie die Empfindung der Wärme oder des Lichtes das Ergebnis einer Menge von kleinen Bewegungen ist, die, wie ich oben (Kap. IX, § 13) bemerkt habe, den Bewegungen in den Objekten entsprechen und sich von ihnen nur scheinbar und nur darum unterscheiden, weil uns diese Analyse nicht zu deutlichem Bewußtsein kommt: im Gegensatz zu der heute weitverbreiteten Ansicht, daß unsere Ideen der sinnlichen Eigenschaften von den Bewegungen selbst und von den entsprechenden objektiven Vorgängen gänzlich verschieden sind und etwas Ursprüngliches und Unerklärliches, ja etwas Willkürliches bedeuten; — als wenn Gott der Seele nach bloßem Gutdünken und nicht nach dem, was im Körper vorgeht, Empfindungen gäbe:

---

[57]) Platons Phaidon p. 60 B, C.

eine von der wahren Analyse unserer Ideen sehr entfernte Ansicht der Sache.

Um aber zum Unbehagen zurückzukehren, d. h. zu jenen kleinen, unmerklichen Erregungen, die uns beständig in Atem erhalten, so sind dies verworrene Antriebe, so daß wir oft nicht wissen, was uns fehlt, während wir bei den Neigungen und Leidenschaften wenigstens wissen, was wir wollen, obschon die verworrenen Perzeptionen auch hier eine Rolle spielen, und obwohl die Leidenschaften selbst auch ihrerseits wieder jene Unruhe und jenes Gelüst bewirken. Diese Antriebe sind gleich elastischen Federn, die, indem sie versuchen, sich zu entspannen, unsere Maschine in Gang setzen. Aus diesem Grunde sind wir auch, wie ich bereits bemerkt habe, niemals ganz gleichgültig, selbst dann nicht, wenn wir es am meisten zu sein scheinen, wie es z. B. ganz gleich erscheint, ob wir uns am Ende einer Allee auf die rechte oder auf die linke Seite wenden. Denn die Entscheidung, die wir ergreifen, kommt von diesen unmerklichen Bestimmungen her, die sich teils aus den Wirkungen der Gegenstände, teils aus den Vorgängen in unserem Körper ergeben, kraft deren wir es leichter finden, uns nach der einen als nach der anderen Seite zu kehren. Im Deutschen nennt man den Pendel einer Uhr die Unruhe. Man kann sagen, daß es sich mit unserem Körper ebenso verhält, denn auch er befindet sich niemals in völligem Wohlbehagen, und wäre er es, so müßte jeder neue Eindruck von Gegenständen, jede kleine Veränderung in den Organen, in den Gefäßen, in den Eingeweiden, sofort das Gleichgewicht ändern und irgendeine kleine Anstrengung, um sich wieder in den möglich besten Zustand zu versetzen, hervorrufen. Hieraus ergibt sich ein beständiger Kampf, der, sozusagen, die Unruhe unseres Uhrwerkes bildet, daher ich diese Benennung ganz nach meinem Geschmack finde.

§ 7. Philal. Die Freude ist eine Lust, die die Seele empfindet, wenn sie den Besitz eines gegenwärtigen oder zukünftigen Gutes als gesichert betrachtet, und wir sind im Besitz eines Gutes, wenn wir es dergestalt in unserer Macht haben, daß wir es, sobald wir wollen, genießen können.

Theoph. Die Sprachen bieten nicht genug Ausdrücke, um naheliegende Begriffe gehörig zu unterscheiden. Vielleicht nähert sich dieser Definition der Freude das lateinische Gaudium mehr als Laetitia, was man auch durch das Wort Freude wiedergibt, aber dann scheint sie mir einen Zustand zu bezeichnen, wo die Lust in uns vorherrscht, denn auch während der tiefsten Traurigkeit und inmitten der quälendsten Ärgernisse kann einem irgend etwas, z. B. das Trinken, oder das Hören von Musik, Lust bereiten, während freilich die Unlust vorherrscht; und selbst inmitten der heftigsten Schmerzen kann der Geist doch freudig sein, wie dies bei den Märtyrern der Fall war.

§ 8. Philal. Die Traurigkeit ist eine Unruhe der Seele, wenn sie an ein verlorenes Gut denkt, dessen sie länger hätte genießen können, oder wenn sie von einem wirklich gegenwärtigen Übel gequält wird.

Theoph. Nicht allein das gegenwärtige, wirkliche Übel, sondern auch die Furcht vor einem zukünftigen Übel kann traurig machen, so daß ich glaube, daß die Definition der Freude und der Traurigkeit, die ich eben gegeben habe, mit dem Sprachgebrauch am besten zusammenstimmen. Schmerz und somit auch Traurigkeit enthalten mehr als die bloße Unruhe. Unruhe ist auch der Freude beigemischt, denn sie macht den Menschen munter, tätig, voll Hoffnung weiterzuschreiten. Die Freude vermag sogar durch zu heftige Aufregung zu töten, und dann ist in ihr noch mehr als bloße Unruhe enthalten.

§ 9. Philal. Die Hoffnung ist die Befriedigung, die die Seele empfindet, wenn sie an den Genuß denkt, den sie der Wahrscheinlichkeit nach von einem Gegenstand, der ihr Lust zu gewähren geeignet ist, haben wird; und die Furcht ist eine Unruhe der Seele, wenn sie an ein zukünftiges Übel denkt, das sich ereignen kann.

Theoph. Wenn die Unruhe eine Unlust bezeichnet, so gestehe ich, daß sie die Furcht immer begleitet; nimmt man sie aber für jenen unmerklichen Stachel, der uns vorwärts treibt, so kann man sie auch mit der Hoffnung verbunden denken. Die Stoiker sahen die Leiden-

schaften als Meinungen an[58]): so war ihnen die Hoffnung die Meinung von einem zukünftigen Gute und die Furcht die Meinung von einem zukünftigen Übel. Ich möchte aber die Leidenschaften weder als Befriedigungen, noch als Unbefriedigungen, noch als Meinungen bezeichnen, sondern als Strebungen, oder vielmehr als Modifikationen des Strebens, die von der Meinung oder sinnlichen Empfindung herrühren und von Lust oder Unlust begleitet sind.

§ 11. Philal. Die Verzweiflung ist der Gedanke, daß ein Gut nicht zu erlangen ist, was Betrübnis, mitunter aber auch Ruhe bewirkt.

Theoph. Nimmt man die Verzweiflung als eine Leidenschaft, so wird sie eine Art starker Strebung sein, welche sich auf einmal angehalten findet; dies verursacht einen heftigen Kampf und große Unlust. Ist aber die Verzweiflung von Ruhe und Gefühllosigkeit begleitet, so wird sie mehr eine Meinung als eine Leidenschaft sein.

§ 12. Philal. Der Zorn ist die Unruhe oder der Aufruhr, den wir empfinden, nachdem wir irgendeine Beleidigung empfangen haben, von dem augenblicklichen Verlangen, uns zu rächen, begleitet.

Theoph. Der Zorn scheint etwas Einfacheres und Allgemeineres zu sein, da die Tiere, denen man doch keine Beleidigung zufügt, seiner fähig sind. Im Zorne liegt eine gewaltsame Anstrengung, die danach strebt, sich des Übels zu entledigen. Das Verlangen nach Rache kann auch bei kaltem Blute bleiben, und wenn man eher Haß als Zorn empfindet.

§ 13. Philal. Der Neid ist die Unruhe (die Unlust) der Seele, die aus der Betrachtung eines Gutes entspringt, das von uns erstrebt, aber von einem anderen, dem es unserer Ansicht nach nicht mehr als uns selbst zukommt, besessen wird.

Theoph. Nach dieser Fassung würde der Neid stets eine löbliche Leidenschaft sein, da er, zum mindesten

---

[58]) Vgl. Cicero, De finibus bonorum et malorum III, 10, 35: „Perturbationes autem nulla naturae vi commoventur; omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis.“

in unserer Meinung, immer auf Gerechtigkeit gegründet wäre. Ich weiß jedoch nicht, ob man nicht mitunter auch auf ein anerkanntes Verdienst neidisch ist und ihm, wenn man Gewalt darüber hätte, Übles zufügen würde. Ja man beneidet andere um ein Gut, an dessen Besitz man selbst wenig denkt: man wäre zufrieden, sie desselben beraubt zu sehen, ohne den Gedanken, ja ohne die Hoffnung hegen zu können, das von ihnen Verlorene zu gewinnen. Denn manche Güter sind wie Freskogemälde, welche man wohl zerstören, aber nicht wegnehmen kann.

§ 17. Philal. Bei vielen Menschen beeinflussen die meisten Leidenschaften den Körper und bringen in ihm verschiedene Veränderungen hervor, aber diese Veränderungen sind nicht immer bemerkbar. So ist z. B. die Scham (eine Unruhe der Seele, die man bei dem Gedanken empfindet, etwas Unpassendes oder etwas, was uns in der Achtung anderer herabsetzt, getan zu haben) nicht immer von Erröten begleitet.

Theoph. Wenn die Menschen sich mehr Mühe gäben, die Ausdrucksbewegungen, die die Leidenschaften begleiten, zu beobachten, so würden diese sich schwer verheimlichen lassen. Was die Scham betrifft, so ist bemerkenswert, daß sittsame Menschen mitunter Bewegungen, die denen der Scham ähnlich sind, empfinden, wenn sie nur Zeugen einer unanständigen Handlung sind.

Kapitel XXI.

Von der Macht und von der Freiheit.

§ 1. Philal. Indem der Geist beobachtet, wie ein Ding zu sein aufhört, und wie ein anderes, das vorher nicht da war, zu sein anfängt, und indem er schließt, daß es auch in Zukunft ähnliche Dinge geben werde, die aus ähnlichen Tätigkeiten entstanden sind, so kommt er dabei auf den Gedanken, daß ein Ding in einer seiner einfachen Ideen verändert werden und daß ein anderes Ding diese Veränderung hervorrufen könne; hieraus bildet er sich die Idee der Macht.

Theoph. Wenn die Macht dem lateinischen Potentia entspricht, so ist sie dem Akt entgegengesetzt und der Übergang von der Potenz zum Akt ist die Veränderung. Das ist es, was Aristoteles unter dem Ausdruck Bewegung versteht, wenn er sagt, sie sei die Wirklichkeit oder vielmehr die Verwirklichung dessen, was der Möglichkeit nach vorhanden ist[59]). Man kann also sagen, daß die Potenz im allgemeinen die Möglichkeit der Veränderung sei. Da nun die Veränderung oder die Verwirklichung des Möglichen in dem einen Subjekt Tätigkeit, in einem anderen dagegen Leiden ist, so wird es auch zwei Arten der Potenz: eine tätige und eine leidende, geben. Die tätige wird Vermögen genannt werden können, während man die leidende vielleicht Fähigkeit oder Rezeptivität nennen könnte. Allerdings versteht man die tätige Macht mitunter in einem noch vollkommeneren Sinne, indem man ihr außer dem einfachen Vermögen noch eine Tendenz beilegt, und so nehme ich sie in meinen dynamischen Betrachtungen[60]). Man könnte ihr dann speziell den Ausdruck Kraft beilegen, wobei die Kraft entweder Entelechie oder Kraftäußerung (effort) wäre, denn die Entelechie (obgleich Aristoteles sie so allgemein nimmt, daß sie jegliche Art Tätigkeit und Kraftäußerung umfaßt) scheint mir eher den primitiven wirkenden Kräften zuzukommen, während das Wort Kraftäußerung mehr zur Bezeichnung der derivativen Kräfte dienen kann. Es gibt auch eine Art passiver Potenz, die eine bestimmtere und realere Bedeutung besitzt, — nämlich diejenige, die in der Materie waltet: denn dieser wohnt nicht allein Beweglichkeit, d. h. die rezeptive Fähigkeit zur Bewegung inne, sondern auch Widerstand, worin zugleich die Undurchdringlichkeit und die Träg-

[59]) Aristoteles, Physik III, 1: „Da bei jeder Gattung geschieden ist das der Verwirklichung nach Seiende und das der Potenz nach Seiende, so ist eben die Verwirklichung des der Potenz nach Seienden, insofern es ein solches ist, die Bewegung". (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.)

[60]) Vgl. Leibniz' Specimen dynamicum (1695), Band I, S. 256ff. (zur Unterscheidung des Leibnizschen Kraftbegriffs von dem scholastischen Begriff der Potenz als „leerer Möglichkeit" (nuda possibilitas) s. Band I, Anm. 191).

heit eingeschlossen sind[61]). Die Entelechien, d.h. die ursprünglichen oder substantiellen Strebungen, sofern sie mit Perzeption verbunden sind, sind die Seelen.

§ 3. Philal. Die Idee der Macht drückt etwas Relatives aus. Aber haben wir denn irgendeine Idee, von welcher Art sie auch immer sei, die nicht irgendeine Relation in sich schließt? Unsere Ideen von Ausdehnung, Dauer, Zahl — enthalten sie nicht alle eine stillschweigende Beziehung der Teile in sich? Dasselbe läßt sich noch deutlicher bei der Gestalt und der Bewegung bemerken. Was sind die sinnlichen Eigenschaften anders als die Kraftwirkungen verschiedener Körper in bezug auf unsere Wahrnehmung, und hängen sie nicht selbst von der Größe, Gestalt, der inneren Bildung und der Bewegung der Teile ab, wodurch auch sie eine Art von Beziehung enthalten? So kann denn meiner Meinung nach die Idee der Macht sehr wohl unter die übrigen einfachen Ideen gesetzt werden.

Theoph. Im Grunde genommen sind alle Ideen, welche soeben aufgezählt wurden, zusammengesetzt. Die Ideen der sinnlichen Eigenschaften behaupten ihren Rang unter den einfachen Ideen nur infolge unserer Unwissenheit, und was die anderen, deutlich erkennbaren betrifft, so behalten sie ihre Stelle dort nur durch eine Nachsicht, welche man lieber nicht ausüben sollte. Es verhält sich damit ungefähr, wie mit jenen Sätzen, die man in der gewöhnlichen Auffassung als Axiome ansieht, die aber, wie die Lehrsätze, bewiesen werden könnten und bewiesen zu werden verdienten: man läßt sie gleichwohl als Axiome gelten, als wären es ursprüngliche Wahrheiten. Eine derartige Nachsicht ist schädlicher, als man denkt; aber man ist freilich nicht immer imstande, auf sie Verzicht zu tun.

§ 4. Philal. Wenn wir die Sache recht betrachten, so gewinnen wir aus der sinnlichen Wahrnehmung der Körper keine so klare und deutliche Idee der tätigen Macht, als wir sie durch die Reflexion auf die Tätigkeiten unseres Geistes gewinnen. Es gibt meiner Über-

---

[61]) Über den Begriff der „passiven Kraft“ (als des Prinzips des „Widerstandes“) vgl. Band I, Anm. 206; s. auch Band II, S. 291ff.; über den Unterschied der „primitiven“ und derivativen Kraft s. Band I, S. 118, 259, Band II, 332, 336, 345 f.

zeugung nach nur zwei Arten von Tätigkeiten, von denen wir eine Idee besitzen, nämlich Denken und Bewegen. Was das Denken betrifft, so gewinnen wir von ihm durch den Körper keine Idee, sondern erlangen sie nur mittels der Reflexion. Ebensowenig gewinnen wir mittels des Körpers irgendeine Idee vom Anfang der Bewegung.

Theoph. Diese Betrachtungen sind sehr triftig, und obgleich das Denken hier auf so allgemeine Weise genommen wird, daß es jede Art der Perzeption umfaßt, so will ich doch den Gebrauch der Worte nicht anfechten.

Philal. Wenn der Körper selbst in Bewegung ist, so ist diese Bewegung im Körper eher eine Tätigkeit, als ein Leiden. Aber wenn eine Billardkugel dem Stoß des Queus nachgibt, so ist dies keine Tätigkeit der Kugel, sondern ein bloßes Leiden.

Theoph. Darüber ließe sich etwas sagen: denn die Körper würden im Stoß nicht diejenige Bewegung erhalten, die man nach Erfahrungsgesetzen an ihnen wahrnimmt, wenn sie nicht schon in sich selbst Bewegung hätten[62]). Wir wollen jedoch jetzt diesen Punkt übergehen.

Philal. Ebenso teilt ein Ball, wenn er einen anderen, der sich auf seinem Wege findet, anstößt und in Bewegung setzt, diesem nur die empfangene Bewegung mit und verliert seinerseits ebensoviel, als er auf den anderen überträgt.

Theoph. Ich sehe, daß diese irrige Meinung, die die Cartesianer aufgebracht haben, daß nämlich die Körper ebensoviel Bewegung verlieren, als sie auf andere übertragen — eine Meinung, die heutzutage durch Er-

---

[62]) Zu einer zutreffenden, das Prinzip der Erhaltung der Kraft innehaltenden, Formulierung der Stoßgesetze gelangt man nach Leibniz nur, wenn man von den Gesetzen des elastischen Stoßes ausgeht (vgl. Band I, S. 315 ff.). Daher ist jedem physischen Körper ein bestimmter Grad der Elastizität, d. h. eine ursprüngliche Eigenbewegung zuzuschreiben, die durch das Zusammentreffen mit anderen Massen nur modifiziert und in ihrer Größe verändert wird. „Die elastische Kraft ist jedem Körper wesentlich; nicht als wäre sie eine unerklärliche Qualität, sondern deshalb, weil jeder noch so kleine Körper eine Maschine darstellt, aus deren Bau sich eine Zurückstoßung anderer Körper, in dem Maße als sie zur Erhaltung der Kraft notwendig ist, ergeben muß.“ (An Johann Bernoulli, 12./22. Juli 1698, Math. III, 515.)

fahrungen und Vernunftgründe widerlegt und selbst von dem berühmten Verfasser der „Recherche de la vérité" aufgegeben ist (der eine kleine Abhandlung ganz besonders zu dem Zweck hat drucken lassen, sie zurückzunehmen)[63]) — nichtsdestoweniger noch immer viele einsichtige Leute zu Mißverständnissen verleitet, indem sie auf so gebrechlichem Grunde ihr Lehrgebäude errichten.

Philal. Die Mitteilung der Bewegung gibt uns nur eine ganz dunkle Idee von einer tätigen Bewegungskraft, die sich im Körper befindet; denn wir sehen nur, daß der Körper die Bewegung überträgt, nicht aber, daß er sie in irgendeiner Weise hervorbringt.

Theoph. Ich weiß nicht, ob hier behauptet wird, daß die Bewegung von einem Subjekt auf ein anderes übergeht und daß hierbei wirklich ein und dieselbe Bewegung in numerischer Identität *(idem numero)* übertragen werde. Ich weiß, daß einige, unter anderen der Jesuitenpater Casati[64]), im Widerspruch zur gesamten Scholastik, so weit gegangen sind, dies zu behaupten. Ich zweifle jedoch, daß dies Ihre Meinung oder die Ihrer gelehrten Freunde ist, die in der Regel von solchen Einbildungen weit entfernt sind. Wenn es indessen nicht dieselbe Bewegung ist, die beim Stoß übertragen wird, so muß man annehmen, daß sich in dem gestoßenen Körper eine neue Bewegung erzeugt; demnach würde der stoßende Körper wirklich tätig sein, obwohl er zu gleicher Zeit einen Kraftverlust erleidet. Denn wenngleich es nicht richtig ist, daß der Körper genau ebensoviel an Bewegung verliert, als er einem anderen mitteilt, so bleibt es doch immer richtig, daß er einen Verlust erleidet: denn er verliert, wie ich an einer anderen Stelle auseinandergesetzt habe[65]), ebensoviel Kraft, als er einem anderen gibt. Man muß also in jedem Falle in ihm eine Kraft oder tätige Potenz annehmen, wobei ich die Potenz in jenem höheren Sinne, den ich kurz zuvor erläutert habe, als ein

[63]) Das Nähere hierüber s. in Leibniz' Abhandlung über das Kontinuitätsprinzip (Band I, S. 88ff.).

[64]) Paolo Casati (1617—1707); über seine physikalischen Ansichten s. Lasswitz, Gesch. der Atomistik II, 490.

[65]) „Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii" etc. (Acta Eruditorum 1686); s. Band I, 246ff.

Streben, das zu der bloßen Fähigkeit hinzutritt, verstehe. Indessen stimme ich mit Ihnen immer darin überein, daß wir die klarste Idee der tätigen Macht durch den Geist empfangen[66]: auch gibt es Kraft nur in denjenigen Wesen, die mit dem Geiste Analogie haben, nämlich in den Entelechien, denn der Stoff bezeichnet eigentlich nur die leidende Kraft.

§ 5. Philal. Wir finden in uns selbst die Macht, bestimmte Tätigkeiten unserer Seele und bestimmte Bewegungen unseres Körpers anzufangen oder nicht anzufangen, fortzusetzen oder abzubrechen, und zwar einfach durch einen Gedanken oder eine Wahl unseres Geistes, der sozusagen bestimmt und befiehlt, daß diese oder jene Handlung geschehe oder nicht geschehe. Diese Macht nennen wir den Willen. Die tatsächliche Ausübung dieser Macht nennt man Wollen; das Abbrechen oder Hervorbringen der Handlung gemäß einem solchen Befehl der Seele nennen wir willkürlich, während jede Handlung, die ohne eine solche Leitung der Seele geschieht, unwillkürlich heißt.

Theoph. Ich finde dies alles sehr gut und richtig. Um es indessen runder auszudrücken und vielleicht ein wenig weiter zu gehen, möchte ich sagen, daß das Wollen die Anstrengung oder Strebung *(conatus)* ist, die sich auf das, was man für gut hält, und wider das, was man für schlimm hält, richtet: eine Bestrebung, die unmittelbar aus dem Bewußtsein folgt, das man von Gut und Böse besitzt. Das Korollarium dieser Definition ist das berühmte Axiom, daß Wollen und Können vereint die Handlung ausmachen: denn aus jeder Strebung geht, wenn sie nicht gehemmt wird, die Handlung hervor. So folgen vermöge der Einheit von Seele und Leib, die ich anderswo begründet habe, nicht allein die inneren willkürlichen Handlungen unseres Geistes, sondern auch die äußeren Handlungen, d. h. die willkürlichen Bewegungen unseres Körpers aus diesem Conatus. Daneben gibt es Strebungen, die aus sinnlich nicht wahrnehmbaren und daher nicht bemerkten Per-

---

[66]) Denn aus der Betrachtung des Geistes erst wird der Begriff der „primitiven" Kraft, im Unterschiede von der „derivativen" Kraft gewonnen; vgl. Band II, 325 (Anm. 439).

zeptionen stammen. Ich möchte sie lieber Begehrungen als Willensakte nennen (obwohl es auch deutlich merkliche Begehrungen gibt): denn willkürliche Handlungen nennt man nur die, deren man sich deutlich bewußt werden kann und auf die unsere Reflexion sich richten kann, sofern sie unter dem Gesichtspunkt des Guten und Bösen erfolgen.

Philal. Das Vermögen der Apperzeption nennen wir Verstand: worunter die Erfassung der Ideen, die Erfassung der Bedeutung der Zeichen und endlich die Erfassung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen bestimmten Ideen einbegriffen ist.

Theoph. Wir apperzipieren in uns und außer uns gar manches, was wir nicht verstehen, denn wir verstehen nur das, wovon wir deutliche Ideen besitzen, nebst dem Vermögen, über sie zu reflektieren und notwendige Wahrheiten aus ihnen zu gewinnen. Darum haben die Tiere, wenigstens in diesem Sinne, keinen Verstand, obgleich sie das Vermögen haben, auffallendere und stärker hervortretende Eindrücke zu apperzipieren: wie z. B. das Wildschwein jemand apperzipiert, der ihm zuruft, und auf es losgeht, während es zuvor von ihm, wie von allen übrigen Objekten, die ihm in die Augen fielen und deren Strahlen seine Kristallinse trafen, eine bloße verworrene Perzeption besaß. So entspricht denn nach meiner Erklärung der Verstand dem, was bei den Lateinern *intellectus* heißt, und die Ausübung dieses Vermögens heißt das „Verstehen“, d. h. eine deutliche, mit dem Vermögen der Reflexion verbundene Perzeption, die sich bei den Tieren nicht findet. Jede Perzeption ist, verbunden mit dieser Fähigkeit, ein Gedanke, den ich den Tieren ebensowenig zusprechen kann, als den Verstand, so daß man sagen darf, das Verstehen finde dann statt, wenn der Gedanke deutlich ist. Übrigens verdient die Erfassung der Bedeutung der Zeichen von der Erfassung der bezeichneten Ideen selbst hier gar nicht unterschieden zu werden.

§ 6. Philal. Gewöhnlich sagt man, daß Verstand und Wille zwei Vermögen der Seele sind: ein ganz bequemer Ausdruck, wenn man sich desselben bedient, wie man sich aller Worte bedienen sollte, indem man

sorgfältig darauf acht hat, daß sie im menschlichen Denken keine Verwirrung anrichten, was, wie ich fürchte, hier geschehen ist. Und wenn man uns sagt, daß der Wille jene höhere Fähigkeit der Seele sei, welche alles regelt und anordnet, daß er frei sei oder nicht, daß er die unteren Vermögen bestimme, daß er dem Gebot des Verstandes folge, so fürchte ich (wenngleich auch diese Ausdrücke in einem klaren und bestimmten Sinn verstanden werden können), daß sie doch bei manchem die verworrene Idee von ebensoviel besonderen tätigen Wesen, die in uns jedes für sich wirken, hervorgerufen haben.

Theoph. Es ist eine Streitfrage, die den Schulen schon lange zu schaffen gemacht hat, ob zwischen der Seele und deren Vermögen ein realer Unterschied obwalte, und ob das eine Vermögen von dem anderen real verschieden sei. Die Realisten haben es bejaht, die Nominalisten verneint; und die gleiche Frage hat man bezüglich vieler anderer abstrakter Wesen aufgeworfen, die demselben Schicksal anheimfallen müssen. Ich meine aber nicht, daß es hier notwendig sei, diese Frage zu entscheiden und sich in diese dornige Untersuchung zu vertiefen, obgleich, wie ich mich erinnere, Episcopius sie für so wichtig erachtet hat, daß er glaubte, man könne die Freiheit des Menschen nicht aufrecht erhalten, wenn die Seelenvermögen wirkliche Wesen seien[67]). Indessen, selbst wenn sie wirkliche und voneinander verschiedene Wesen wären, so dürften sie doch nicht als reale wirkende Wesen gelten, wenn man sich nicht ganz mißbräuchlich ausdrücken will. Nicht die Vermögen oder Eigenschaften sind es, welche wirken, sondern die Substanzen mittels der Vermögen.

§ 8. Philal. Sofern der Mensch die Macht hat zu denken oder nicht zu denken, sich gemäß der Entscheidung oder Wahl seines eigenen Geistes zu bewegen oder nicht zu bewegen, sofern ist er frei.

Theoph. Der Ausdruck Freiheit ist sehr zweideutig. Es gibt eine rechtliche und eine tatsächliche

---

[67]) In der Schrift „de libero arbitrio“, besonders deren zweitem Kapitel (Opera Sim. Episcopii theologica, T. 1, Londini 1678 (ed. II) p. 198, Abt. II) (Sch.).

Freiheit. Im Sinne des Rechts ist ein Sklave nicht frei; ein Untertan ist es nicht völlig, aber ein Armer ist ebenso frei wie ein Reicher. Die tatsächliche Freiheit besteht entweder in dem Vermögen, das zu tun, was man will, oder in dem Vermögen des richtigen Wollens selbst. Sie sprechen hier von der Freiheit des Handelns, und diese hat ihre Grade und Verschiedenheiten. Im allgemeinen ist derjenige, welcher mehr Mittel hat, freier, das zu tun, was er will, aber im besonderen bezieht man die Freiheit auf den Gebrauch derjenigen Dinge, die gewöhnlich in unserer Gewalt sind, also vor allem auf den freien Gebrauch unseres Körpers. In diesem Sinne sind Kerker und Krankheiten, indem sie uns verhindern, unserem Körper und unseren Gliedern diejenige Bewegung zu geben, die wir ihnen geben wollen und gewöhnlich geben können, Beschränkungen unserer Freiheit: und man sagt, daß ein Gefangener nicht frei sei und ein Gelähmter keinen freien Gebrauch seiner Glieder habe. Die Freiheit des Wollens wird gleichfalls in zwei verschiedenen Bedeutungen genommen. In der einen setzt man sie der Unvollkommenheit oder Sklaverei des Geistes entgegen, in der der Geist, unter einem Zwange und einer Hemmung, wenngleich diese von innen stammen, handelt, wie dies bei den Leidenschaften der Fall ist; in der anderen Bedeutung bildet die Freiheit den Gegensatz zur Notwendigkeit. Im ersteren Sinne sagten die Stoiker, daß der Weise allein frei sei, und in der Tat ist der Geist, wenn er von einer großen Leidenschaft in Anspruch genommen ist, nicht frei; denn man kann alsdann nicht in der richtigen Weise, d. h. mit der nötigen Überlegung wollen. In diesem Sinne ist Gott allein vollkommen frei, die erschaffenen Geister aber sind es nur in dem Maße, als sie über die Leidenschaften erhaben sind; und diese Freiheit betrifft eigentlich unseren Verstand[68]). Die Freiheit des Geistes aber, welche der Notwendigkeit entgegengesetzt ist, betrifft bloß den Willen, und zwar, sofern er vom Verstande sich unter-

---

[68]) Über Leibniz' Freiheitslehre s. bes. die Aufsätze „Über die Freiheit" (Band II, S. 497 ff.) und den Aufsatz „von dem Verhängnisse" (Deutsche Schriften, Band II, S. 48 ff), sowie Theodicee I, § 35 ff.

scheidet. Sie ist dasjenige, was man freie Willkür nennt, womit gemeint sein soll, daß der Willensakt trotz den stärksten Gründen oder Motiven, die der Verstand dem Willen vorhält, nichtsdestoweniger immer zufällig bleibt und keine absolute und sozusagen metaphysische Notwendigkeit besitzt. In diesem Sinne pflege ich zu sagen, daß der Verstand den Willen, je nach den vorherrschenden Perzeptionen und Gründen, zwar auf sichere und unfehlbare Art bestimmen kann, daß er ihn aber nichtsdestoweniger nur zu einer Entscheidung geneigt macht, ohne ihn zu nötigen.

§ 9. Philal. Man muß erwägen, daß noch niemand auf den Gedanken verfallen ist, eine Kugel, mag sie nun durch den Anstoß einer Rakete in Bewegung gesetzt oder in Ruhe sein, für ein frei wirkendes Wesen anzusehen. Dies kommt daher, daß wir einer Kugel weder Denken zuschreiben, noch irgendeinen Willensakt, vermöge dessen sie die Bewegung der Ruhe vorzöge.

Theoph. Wenn das, was ohne Hindernis wirkt, frei wäre, so würde die Kugel, einmal in Bewegung gesetzt, auf völlig ebener Bahn als ein frei wirkendes Wesen gelten müssen. Doch hat schon Aristoteles richtig bemerkt, daß wir, um Handlungen frei zu nennen, nicht allein verlangen, daß sie spontan, sondern auch, daß sie überlegt seien[69]).

Philal. Aus diesem Grunde betrachten wir die Bewegung oder die Ruhe der Kugel unter der Idee eines notwendigen Geschehens.

Theoph. Die Bezeichnung „notwendig" erfordert ebenso große Vorsicht, als die Bezeichnung „frei". Die hypothetische Wahrheit: „Gesetzt, daß die Kugel sich auf völlig ebener Bahn ohne Hindernis in Bewegung befindet, so wird sie ein und dieselbe Bewegung beständig fortsetzen," kann in gewissem Maße als notwendig angesehen werden, obgleich diese Folgerung im Grunde genommen nicht

[69]) Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik III, 4, 1111b: *„ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον. τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἑκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὔ.*

rein geometrisch ist, da sie sozusagen nur präsumptiv gilt und auf die Weisheit Gottes gegründet ist, der ohne vernünftigen Grund (und ein solcher besteht, wie man annimmt, im vorliegenden Falle nicht), seinen Einfluß nicht ändert. Der kategorische Satz dagegen: „Die Kugel hier befindet sich gegenwärtig in dieser Ebene in Bewegung" ist nur eine zufällige Wahrheit, und in diesem Sinne ist die Kugel ein zufälliges, nicht frei wirkendes Wesen.

§ 10. Philal. Nehmen wir an, daß man einen Menschen, während er sich in tiefem Schlaf befindet, in ein Zimmer trägt, in dem jemand ist, den er sehr zu sehen und zu sprechen wünscht, und daß man die Tür hinter ihm zuschließt, so wird dieser Mensch beim Erwachen entzückt sein, jene Person zu treffen, und also mit Vergnügen im Zimmer bleiben. Man wird also, denke ich, nicht im Zweifel darüber sein, daß er freiwillig an diesem Ort bleibt: gleichwohl steht es ihm nicht frei, sich, wenn er will, von ihm zu entfernen. Die Idee der Freiheit bezieht sich also nicht auf den Willen.

Theoph. Ich finde das Beispiel sehr gut gewählt, um zu zeigen, daß in einem gewissen Sinne eine Handlung oder ein Zustand freiwillig sein kann, ohne frei zu sein. Indessen, wenn die Philosophen und Theologen über die freie Willkür streiten, haben sie einen ganz anderen Sinn im Auge.

§ 11. Philal. Wenn eine Lähmung die Beine hindert, der Bestimmung des Geistes zu gehorchen, so fehlt die Freiheit, wenngleich es ein freiwilliger Entschluß des Gelähmten sein kann, sitzen zu bleiben, solange er das Sitzen der Ortsveränderung vorzieht. Freiwillig ist also nicht dem Notwendigen, sondern dem Unfreiwilligen entgegensetzt.

Theoph. Diese Genauigkeit im Ausdruck würde mir schon gefallen, wenn sie sich nicht vom Sprachgebrauch entfernte: denn diejenigen, die die Freiheit der Notwendigkeit entgegensetzen, wollen dies nicht von den äußeren Handlungen, sondern von dem Willensakte selbst verstanden wissen.

§ 12. Philal. Ein wachender Mensch besitzt nicht mehr Freiheit zu denken oder nicht zu denken, als er

frei ist, zu verhindern oder nicht zu verhindern, daß sein Körper einen anderen Körper berührt. Aber daß er seine Gedanken von einer Idee zu einer anderen wendet: dies steht oft in seinem Belieben. In diesem Fall besitzt er in bezug auf seine Ideen die gleiche Freiheit, die er in bezug auf die Körper besitzt, auf die er sich stützt: er kann sich, wie es ihm in den Sinn kommt, von dem einen zum anderen bewegen. Gleichwohl gibt es Ideen, die, wie gewisse Bewegungen, dem Geiste derart eingepflanzt sind, daß man sie unter Umständen trotz aller Anstrengungen nicht zu entfernen vermag. Ein Mensch auf der Folter hat nicht die Freiheit, sich der Vorstellung des Schmerzes zu entschlagen, und mitunter wirkt eine heftige Leidenschaft auf unseren Geist, wie der wütendste Orkan auf unseren Körper wirkt.

Theoph. In den Gedanken sowohl wie in den Bewegungen findet Ordnung und Zusammenhang statt, denn beide entsprechen einander vollkommen, obgleich die Bestimmung in den Bewegungen ohne Bewußtsein, in den denkenden Wesen dagegen, die von den Gütern und Übeln nur in ihrer Neigung bestimmt, nicht aber genötigt werden, frei und mit Wahl geschieht. Denn die Seele bewahrt, auch indem sie die Körperwelt vorstellt, ihre Vollkommenheiten; und obgleich sie in den unfreiwilligen Handlungen vom Körper abhängt (wenn man dies in seinem richtigen Sinne nimmt), so ist sie doch in ihren anderen Handlungen unabhängig, und macht vielmehr den Körper von sich abhängig. Aber diese Abhängigkeit ist nur metaphysisch und besteht darin, daß Gott in der Ordnung des einen Geschehens auf das andere Rücksicht nimmt, und zwar nimmt er hierbei, je nach den ursprünglichen Vollkommenheiten eines jeden Wesens, mehr auf den Körper oder auf die Seele Rücksicht: während die physische Abhängigkeit in einem unmittelbaren Einfluß bestehen würde, den das eine Element durch das andere, von dem es abhängt, erfahren würde. Übrigens kommen uns unfreiwillige Gedanken teils von außen durch die Gegenstände, welche unsere Sinne treffen, teils von innen auf Grund der (oft unmerklichen) Eindrücke, welche von den früheren Wahrnehmungen, die ihre Wirksamkeit fortsetzen und sich mit den neu

hinzukommenden vermischen, zurückgeblieben sind. In dieser Hinsicht verhalten wir uns leidend, und selbst wenn wir wachen, kommen uns ungerufen Bilder (worunter ich nicht allein die Vorstellungen von Gestalten, sondern auch die von Tönen und anderen sinnlichen Eigenschaften verstehe) wie in den Träumen. Die deutsche Sprache nennt sie „fliegende Gedanken“, die nicht in unserer Macht sind und uns bisweilen zu Widersinnigkeiten führen, die rechtschaffenen Leuten Bedenken erregen und den Kasuisten und Gewissensräten zu schaffen machen. Die Gedanken ziehen hier an uns vorüber, wie bei einer *Laterna magica*, wenn man innen etwas an ihr vorbeischiebt, verschiedenartige Gestalten auf der gegenüberliegenden Wand erscheinen. Doch vermag unser Geist, wenn er ein Bild bemerkt, das ihm zurückkehrt, ihm ein „Halt“ zuzurufen und ihm sozusagen Stillstand zu gebieten; ferner kann er nach Gutdünken auf bestimmte Gedankenfolgen näher eingehen, die ihn zu anderen führen. Aber dies gilt nur, wenn die inneren oder äußeren Eindrücke nicht das Übergewicht haben. Allerdings sind die Menschen sowohl in ihrem Temperamente als in der Herrschaft, die sie durch Übung über ihre Vorstellungen erlangt haben, sehr verschieden, so daß der eine Eindrücke überwinden kann, denen der andere sich hingibt.

§ 13. Philal. Notwendigkeit hat überall da statt, wo das Denken bei der Bestimmung keinen Teil hat. Findet sich diese Notwendigkeit bei einem des Wollens fähigen, wirkenden Wesen und widerspricht der Anfang oder die Fortsetzung einer Handlung dem, was sein Geist für das Bessere hält, so nenne ich das Zwang; ist aber die Verhinderung oder das Aufhören einer Handlung dem Wollen dieses wirkenden Wesens zuwider, so erlaube man mir, dies Hemmung *(cohibition)* zu nennen. Was aber die Wesen betrifft, die keinerlei Denken und Wollen besitzen, so sind sie in jeder Hinsicht notwendig wirkende Wesen.

Theoph. Wenngleich die Willensakte zufällig sind, so muß man doch, eigentlich zu reden, die Notwendigkeit nicht dem Wollen, sondern dem Zufall entgegensetzen, wie ich schon in § 9 bemerkt habe. Die Not-

wendigkeit darf nicht mit der Bestimmtheit verwechselt werden, denn Zusammenhang und Bestimmtheit findet beim Denken nicht weniger als bei den Bewegungen statt (da „bestimmt sein" etwas ganz anderes ist, als mit Zwang genötigt oder gestoßen zu werden). Und wenn wir nicht immer die Ursache bemerken, die uns bestimmt oder vielmehr, im Hinblick auf die wir uns selbst bestimmen, so ist der Grund davon, daß wir ebensowenig fähig sind, das ganze Spiel unseres Geistes und seiner meist unvernehmlichen und verworrenen Gedanken zu übersehen, als wir den ganzen Mechanismus, den die Natur in unserem Körper spielen läßt, erkennen können. Versteht man daher unter Notwendigkeit die feste Bestimmtheit des Menschen, dergemäß ein vollkommener Geist, der eine vollkommene Erkenntnis aller Umstände innerhalb und außerhalb des Menschen besäße, alle seine Handlungen voraussehen könnte: so würde jeder freie Akt ein notwendiger sein, da die Gedanken sicherlich ebenso bestimmt sind, als die von ihnen dargestellten Bewegungen. Aber man muß das Notwendige vom Zufälligen, auch wenn dieses bestimmt ist, unterscheiden. Denn nicht nur sind die zufälligen Wahrheiten selbst nicht notwendig, sondern auch ihre Verknüpfungen haben nicht immer eine absolute Notwendigkeit; denn ohne Zweifel besteht ein Unterschied in der Bestimmung der Konsequenzen im Bereich des Notwendigen und im Bereich des Zufälligen. Die geometrischen und metaphysischen Konsequenzen enthalten eine Nötigung, die physischen und moralischen aber machen nur geneigt, ohne zu nötigen; denn das Physische selbst enthält hinsichtlich Gottes etwas Moralisches und Gewolltes, da die Bewegungsgesetze keine andere Notwendigkeit besitzen als diejenige, die aus der Wahl des Besten stammt[70]). Nun wählt Gott frei, obgleich er das Beste zu wählen bestimmt wird. Und da die Körper selbst keine Wahl haben (weil Gott für sie gewählt hat), so hat der Sprachgebrauch ge-

---

[70]) Über den Unterschied der „absoluten" und „hypothetischen", der „logisch-metaphysischen" und der „moralischen" Notwendigkeit vgl. bes. Leibniz' Schreiben an Clarke V, § 33 ff. s. Bd. I, S. 166 ff. und Anm. 109) und den Discours de métaphysique, § 13 ff. Band II, S. 149 ff.

wollt, daß man ihre Wirksamkeit notwendig nennt. Ich widersetze mich dem nicht, sofern man nur nicht Notwendigkeit und Bestimmtheit verwechselt und so weit geht, sich einzubilden, daß die freien Wesen auf eine unbestimmte Art und Weise wirken: ein Irrtum, der viele Geister gefangen genommen hat und die wichtigsten Wahrheiten, ja sogar jenen fundamentalen Satz zerstört hat, daß nichts ohne Ursache geschieht — ein Satz, ohne den weder das Dasein Gottes, noch andere große Wahrheiten recht bewiesen werden können. Was den Zwang betrifft, so ist es gut, zwei Arten desselben zu unterscheiden: den physischen Zwang (wie wenn man einen Menschen gegen seinen Willen ins Gefängnis bringt oder in einen Abgrund wirft), und den moralischen Zwang, z. B. den Zwang mittels Androhung eines größeren Übels, denn die Handlung, welche dadurch veranlaßt wird, bleibt nichtsdestoweniger eine freiwillige. Man kann auch durch den Hinblick auf ein größeres Gut gezwungen werden, wie wenn man einen Menschen durch Versprechen eines unverhältnismäßig großen Vorteils in Versuchung führt, obgleich man dies gewöhnlich nicht Zwang zu nennen pflegt.

§ 14. Philal. Sehen wir jetzt zu, ob man nicht den seit so lange geführten, meines Erachtens aber sehr unvernünftigen, weil unverständlichen Streit endigen kann, ob der Wille des Menschen frei ist oder nicht?

Theoph. Man hat alle Ursache, sich über das sonderbare Verfahren der Menschen zu wundern, die sich mit schlecht verstandenen Streitfragen abquälen: sie suchen, was sie wissen, und wissen nicht, was sie suchen.

Philal. Die Freiheit, die ein bloßes Vermögen ist, kommt einzig und allein wirkenden Wesen zu und kann kein Attribut oder keine Modifikation des Willens sein, der selbst nichts anderes als ein Vermögen ist.

Theoph. Nach der eigentlichen Wortbedeutung haben Sie recht. Indessen kann man den angenommenen Sprachgebrauch auch einigermaßen entschuldigen. In derselben Weise pflegt man ja auch der Wärme oder anderen Eigenschaften ein bestimmtes Vermögen zuzuschreiben, nämlich dem Körper, sofern er diese Eigenschaften be-

sitzt, und ebenso ist hier die Absicht zu fragen, ob der Mensch, indem er will, frei ist.

§ 15. Philal. Die Freiheit besteht in dem Vermögen des Menschen, eine Handlung seinem Willen gemäß zu tun oder zu unterlassen.

Theoph. Wenn die Menschen nur das unter Freiheit verstünden, so wäre die Frage, ob der Wille oder die Willkür frei sei, wirklich absurd; aber man wird bald sehen, was sie eigentlich wollen, und ich habe es sogar schon berührt. Allerdings stellen sie hierbei (aber auf Grund einer anderen Voraussetzung) oft auch wirklich absurde und unmögliche Fragen: so z. B., wenn sie eine absolute Indifferenz verlangen, die lediglich in der Einbildung besteht und sich in keiner Weise verwirklichen läßt, ja die ihnen, selbst wenn sie sie besäßen, zu nichts nütze sein könnte. Denn sie fordern hier eine Freiheit des Willens, sich im Gegensatz zu allen Motiven, die der Verstand darbieten kann, zu entscheiden: wodurch die wahre Freiheit, zugleich mit der Vernunft, zerstört werden und wir unter die Tiere erniedrigt werden würden.

§ 17. Philal. Wer da sagen wollte, daß das Vermögen der Sprache das Vermögen des Singens leitet, oder daß das Vermögen des Singens dem Vermögen der Sprache gehorcht oder nicht gehorcht, der würde sich ebenso schicklich und ebenso verständlich ausdrücken, als derjenige, der nach dem üblichen Sprachgebrauch sagt, daß der Wille den Verstand leitet und der Verstand dem Willen gehorcht oder nicht gehorcht. — § 18. Dennoch ist diese Ausdrucksweise herrschend geworden und hat, wenn ich nicht irre, viel Verwirrung verursacht: denn das Vermögen des Denkens wirkt so wenig auf das Vermögen des Wollens und umgekehrt, als das Vermögen des Singens auf das des Tanzens wirkt. — § 19. Ich gestehe zu, daß dieser oder jener Gedanke dem Menschen Gelegenheit geben kann, sein Vermögen zu wählen, zu gebrauchen, und daß die Wahl des Geistes Ursache sein kann, daß er an dies oder jenes wirklich denkt: in derselben Art, wie das Singen einer gewissen Melodie die wirkliche Veranlassung sein kann, einen bestimmten Tanz zu tanzen.

Theoph. Hier liegt doch noch etwas mehr vor, als das bloße Darbieten von Gelegenheiten, nämlich eine gewisse Abhängigkeit; denn man kann nur das wollen, was man für gut hält, und je nachdem das Verstandesvermögen fortgeschritten ist, fällt die Wahl des Willens besser aus, wie auf der anderen Seite der Mensch, je nach der Energie seines Wollens, die Gedanken nach seiner Wahl bestimmt, statt durch unfreiwillige Perzeptionen bestimmt und fortgerissen zu werden.

Philal. Die Vermögen sind Relationen, nicht aber wirkende Wesen.

Theoph. Wenn die wesentlichen Vermögen nur Relationen sind und der Wesenheit nichts hinzufügen, so sind doch die zufälligen, der Veränderung unterworfenen Eigenschaften und Fähigkeiten etwas anderes, und von diesen kann man sagen, daß die einen in der Ausübung ihrer Verrichtungen von den anderen oft abhängig sind.

§ 21. Philal. Meines Erachtens darf nicht gefragt werden, ob der Wille frei sei, was eine sehr unangemessene Ausdrucksweise ist, sondern ob der Mensch frei sei. Dies einmal gesetzt, behaupte ich, daß jemand so lange frei ist, als er kraft der Richtung, die er seinem Geiste gibt oder durch seine Wahl die Ausführung einer Handlung ihrer Nichtausführung vorziehen kann und umgekehrt, d. h. so lange er bewirken kann, daß sie gemäß seinem Willen geschieht oder nicht. Auch wüßten wir kaum zu sagen, wie man sich ein noch freieres Wesen denken könnte, als ein solches, das fähig ist, das zu tun, was es will, so daß der Mensch hinsichtlich der Handlungen, die von ihm und seiner Macht abhängen, so frei zu sein scheint, als die Freiheit selbst, wenn ich mich so ausdrücken darf, ihn nur frei zu machen vermag.

Theoph. Wenn man über die Freiheit des Willens oder über die freie Willkür spricht, so fragt man nicht, ob der Mensch tun kann, was er will, sondern ob er in seinem Willen selbst Unabhängigkeit besitzt. Man fragt nicht, ob er freie Füße und Hände hat, sondern ob sein Geist frei ist, und was dies bedeutet. In dieser Hinsicht wird ein geistiges Wesen freier sein können als ein anderes und der höchste Geist wird sich in einer

vollkommenen Freiheit befinden, deren die Kreaturen nicht fähig sind.

§ 22. **Philal.** Die Menschen, von Natur vorwitzig und bestrebt, soviel sie können, aus ihrem Geist den Gedanken zu entfernen, daß sie eine Schuld trifft, sollten sie sich selbst dadurch in einen Zustand schlimmer als den einer blinden Schicksalsnotwendigkeit versetzen, sind dennoch damit nicht zufrieden. Wenn die Freiheit nicht noch weiter geht, so ist sie nicht nach ihrem Geschmack, und ihrer Ansicht nach ist es ein sehr starker Beweis dafür, daß der Mensch überhaupt nicht frei ist, wenn er nicht ebensogut die Freiheit hat, zu wollen, als die, was er will, zu tun.

§ 23. Ich glaube indessen, daß der Mensch hinsichtlich eines bestimmten Willensaktes, der auf eine bestimmte, in seinem Vermögen liegende Handlung gerichrichtet ist, nicht frei sein kann, wenn er diese Handlung einmal in seinem Geiste sich vorgesetzt hat. Die Ursache davon ist ganz klar; denn da die Handlung von seinem Willen abhängt, so muß sie notwendigerweise sein oder nicht sein, und da ihr Sein oder Nichtsein der Bestimmung und der Wahl seines Willens unfehlbar folgen muß, so kann er nicht umhin, das Sein oder Nichtsein dieser Handlung zu wollen.

Theoph. Ich möchte glauben, daß man seine Wahl aufschieben kann und daß dies auch recht oft geschieht, besonders wenn anderweitige Gedanken die Überlegung unterbrechen. Wenn daher auch die Handlung, über die man mit sich zu Rate geht, sein oder nicht sein muß, so folgt daraus doch nicht, daß man notwendig deren Sein oder Nichtsein beschließen müsse, denn ihr Nichtsein kann auch daher stammen, daß man überhaupt keinen Beschluß faßt. So sprachen die Areopagiten in Wirklichkeit einen Mann frei, dessen Prozeß zu entscheiden sie zu schwierig gefunden hatten, indem sie den Prozeß auf einen sehr entfernten Zeitpunkt verschoben und sich hundert Jahre zur Überlegung nahmen.

Philal. Wenn man den Menschen auf diese Art frei macht, indem man nämlich die Handlung des Wollens vom Willen abhängig macht, so muß er noch einen anderen Willen oder ein anderes vorhergehendes Ver-

mögen zu wollen haben, um die Akte dieses Willens zu bestimmen, und wieder einen anderen, um dieses zu bestimmen, und so bis ins Unendliche fort; denn wo man auch immer anhält, können die Handlungen des letzten Willens nicht frei sein.

Theoph. Allerdings spricht man ungenau, wenn man so redet, als ob wir unser Wollen wollten. Wir wollen nicht wollen, sondern wir wollen handeln: denn wenn wir wollen wollten, so würden wir wollen wollen wollen, und das würde bis ins Unendliche fortgehen. Indessen dürfen wir uns nicht verhehlen, daß wir durch freiwillige Handlungen oft indirekt andere freiwillige Handlungen veranlassen können: denn obwohl man es nicht in seiner Macht hat, zu wollen, wie man will, oder auch nur zu urteilen, wie man will, so kann man doch im voraus Vorkehrungen dafür treffen, daß man sein Urteil oder seinen Willen in der Weise bestimmt, daß sie mit der Zeit imstande sind, sich so zu verhalten, wie man es für heute von ihnen wünschen möchte. Man schließt sich Menschen an, man wählt eine Art von Lektüre und Betrachtungen, die einen fördern können, man entscheidet sich für eine bestimmte Richtung, ohne das, was in entgegengesetzter Richtung liegt, zu beachten und vermöge dieser Hilfsmittel und tausend anderer, die man meistens ohne bestimmten Vorsatz und ohne daran zu denken, anwendet, gelangt man dazu, sich zu ändern oder wenigstens sich zu täuschen[70a]) und sich je nach den Umständen, zu bessern oder zu verschlechtern.

§ 25. Philal. Da es also ausgemacht ist, daß der Mensch nicht die Freiheit hat, sein Wollen oder Nicht-Wollen selbst zu wollen, so ist jetzt zunächst zu fragen, ob der Mensch die Freiheit hat, dasjenige von zwei Dingen zu wollen, was ihm gefällt, z. B. die Bewegung oder die Ruhe. Aber diese Frage ist in sich selbst so offenbar widersinnig, daß sie genügt, jeden, der darüber nachdenkt, zu überzeugen, daß die Freiheit in keinem Falle den Willen angeht. Denn fragen, ob der Mensch die Freiheit habe zu wollen, was ihm gefällt, die Bewegung oder die Ruhe, das Reden oder

[70a]) Im Leibnizschen Text ist hier eine Umstellung vorgenommen; ich lese: »on réussit à se changer ou du moins à se tromper«.

SPINOZA, SÄMTLICHE WERKE

Übersetzt von O. Baensch, A. Buchenau und C. Gebhardt
In drei Halbpergament-Bänden 40.—

Dies ist die einzige deutsche Ausgabe der Werke Spinozas, die auf Grund der umwälzenden Ergebnisse der modernen Textkritik erfolgt ist. So bietet sie in ihrer Textgestaltung der Forschung die sicherste Grundlage; die Einleitungen bemühen sich, das Verständnis der Schriften Spinozas nach allen Seiten sicherzustellen.

Daraus einzeln:

Abhandlung von Gott, dem Menschen u. seinem Glück. 4. Aufl. Neu übersetzt v. C. Gebhardt. 1922. 28, 156 S. 4.—, Glw. 5.—

Ethik. Übersetzt u. m. einer Einleitg. u. Reg. versehen von Otto Baensch. 10. Aufl. 1922. 29, 276 u. 39 S. . . . . 4.—, Glw. 5.—

Sehr genau ist die neuere Forschung zum Spinozatext behandelt. Die Einleitung gehört zu dem Besten, was zur Einführung in Spinozas Denkweise gegeben werden kann. Die Bedeutung dieser Übersetzung wird man darin sehen dürfen, daß sie die für uns oft schwierig gewordenen Gedankenverschiebungen bei Spinoza klarlegt. „Zeitschrift für den deutschen Unterricht"

Theologisch-politischer Traktat. 4. Auflage. Übersetzt und eingeleitet von C. Gebhardt. 1921. 34, 362 u. 61 S. 4.50, geb. 5.50

Descartes' Prinzipien der Philosophie, auf geometrische Weise begründet.— Anhang, enthalt. metaphysische Gedanken. 4. Aufl. Neu übers. von A. Buchenau. 1922. VIII, 190 S. 4.—, geb. 5.—

Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. — Abhandlung vom Staate. 4. Auflage. Übersetzt und eingeleitet von Carl Gebhardt. 1922. 32, 181 und 33 Seiten. 3.50, geb. 4.50

Briefwechsel. Übertragen u. mit Einleitung, Anmerk. u. Register versehen v. C. Gebhardt. 1914. 38, 388 S. 8.50, geb. 10.—

Goethe hat den Briefwechsel Spinozas das interessanteste Buch genannt, das man in der Welt von Aufrichtigkeit und Menschenliebe lesen könne. Er bedeutet für uns zugleich die notwendige Ergänzung der Ethik Spinozas, denn er offenbart die tiefe und reine Menschlichkeit, die hinter den mathematisch starren Sätzen jenes Buches steht. „Zeitschrift für den deutschen Unterricht"

Lebensbeschreibungen und Gespräche. Herausgegeben von Carl Gebhardt. 1914. XI, 147 S. 4.—, geb. 5.—, Hpgt. mit Bild 7.50

Eine völlig neue Erscheinung in der deutschen Literatur ist Gebhardts Übersetzung der alten Lebensbeschreibungen Spinozas, der die überlieferten Äußerungen oder Gespräche Spinozas sowie alle auf sein Leben bezüglichen Quellen beigefügt sind. Es ist ein höchst dankenswertes Buch, das volle Anerkennung verdient. Spinoza gehört zu den Philosophen, deren Lehre der Ergänzung durch das Bild des Menschen bedarf. Deshalb verdienen die Lebensbeschreibungen Spinozas als ein Widerschein des großen Menschen starkes Interesse. „Ztschr. f. deutsch. Unterr."

Spinoza-Brevier. Zusammengestellt u. mit einem Nachwort versehen von A. Liebert. 190 Seiten. Vornehmer Pappband 2.—

Es ist als ein glücklicher Gedanke Lieberts zu bezeichnen, daß in seinem Brevier die bedeutsamsten Stellen der „Ethik" von den engen Fesseln der geometrischen Methode befreit worden sind. Er selbst gibt in einem gehaltvollen Vorworte Aufschluß über die Grundsätze, die ihn dabei geleitet haben ... Allen, die nicht die nötige Muße und Geduld aufbringen können, zu den Originalwerken des Philosophen zu greifen, denen jedoch jene „große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt", die sich Goethe aus Spinozas Schriften aufzutun schien, von Interesse sein mag, sei Lieberts Brevier bestens empfohlen. „Wiener Fremdenblatt"

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

das Schweigen — das heißt fragen, ob ein Mensch das wollen kann, was er will, oder ob ihm das gefällt, was ihm gefällt — eine Frage, die meiner Ansicht nach keiner Beantwortung bedarf.

Theoph. Trotz alledem schaffen die Menschen sich hier eine Schwierigkeit, die gelöst zu werden verdient. Sie sagen, daß, nachdem sie alles erkannt und erwogen haben, es noch in ihrer Macht stehe, nicht nur das zu wollen, was ihnen am meisten zusagt, sondern auch das gerade Gegenteil, bloß um ihre Freiheit zu zeigen. Man muß aber bedenken, daß in diesem Falle eben diese Laune oder dieser Eigensinn, oder zum mindesten eben dieser Grund, aus dem heraus sie sich entscheiden, den anderen Gründen nicht zu folgen, mit in die Wagschale fällt und sie veranlaßt, an etwas Gefallen zu finden, was ihnen sonst nicht behagen würde, so daß ihre Wahl doch noch immer durch den Inhalt ihres Bewußtseins bestimmt ist. Man will also nicht das, was man gern wollen möchte, sondern was einem gefällt; obgleich der Wille, wie ich schon bemerkt habe, indirekt und gleichsam von ferne dazu beitragen kann, daß etwas gefalle oder nicht gefalle. Da die Menschen diese verschiedenen Erwägungen nicht gehörig zu sondern wissen, so ist es nicht zu verwundern, daß man sich betreffs dieses Problems, das so viele verborgene Schwierigkeiten enthält, in solche Verwirrung gerät.

§ 29. Philal. Wenn man fragt, was eigentlich den Willen bestimme, so besteht die wahre Antwort darin, daß der Geist es ist, der ihn bestimmt. Wenn diese Antwort nicht genügt, so ist klar, daß der Sinn dieser Frage sich darauf zurückzuführen läßt, was denn den Geist in einem bestimmten Fall antreibt, sein allgemeines Vermögen, sich auf Ruhe oder Bewegung zu richten, gerade zu dieser besonderen Bewegung oder dieser besonderen Ruhe zu bestimmen. Ich antworte darauf, daß das, was uns veranlaßt, in demselben Zustand zu bleiben oder dieselbe Handlung fortzusetzen, einzig und allein die Befriedigung ist, die beides uns gegenwärtig gewährt, während umgekehrt das Motiv, das uns antreibt, unseren Zustand zu ändern, stets eine gewisse Unruhe ist.

Theoph. Diese Unruhe ist, wie ich schon im vorigen Kapitel gezeigt habe, nicht immer ein Mißvergnügen, wie die ruhige Stimmung, in der man sich befindet, nicht immer eine Befriedigung oder ein Vergnügen ist. Oft veranlaßt uns eine unmerkliche Perzeption, die man nicht klar und deutlich unterscheiden und entwirren kann, uns eher nach der einen als nach der anderen Seite zu neigen, ohne daß man sich darüber Rechenschaft ablegen kann.

§ 30. Philal. Der Wille und das Verlangen dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Jemand hat das Verlangen, von der Gicht befreit zu werden, da er aber begreift, daß die Entfernung dieses Schmerzes die Übertragung eines gefährlichen Krankheitsstoffes in einen edleren Teil verursachen kann, so wird sein Wille sich zu keiner Handlung bestimmen lassen, die dazu dienen kann, diesen Schmerz zu entfernen.

Theoph. Das Verlangen ist, im Vergleich mit dem vollen Wollen, nur eine Art Willensanwandlung: man möchte z. B. wollen, wenn man nicht, falls man das, was man will, erlangt, ein viel größeres Übel zu fürchten oder falls man darauf verzichtet, ein viel größeres Gut zu hoffen hätte. Man kann indessen sagen, daß der Mensch mit einem gewissen Grad des Willens von der Gicht befreit sein will, daß dieser Grad aber nicht bis zur entscheidend letzten Anstrengung reicht. Diese Art Willen nennt man Velleität, insofern sie eine gewisse Unvollkommenheit oder Kraftlosigkeit in sich schließt.

§ 31. Philal. Man muß indessen bemerken, daß dasjenige, was den Willen zum Handeln bestimmt, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, das größte Gut ist, sondern vielmehr irgendeine gerade vorhandene Unruhe, und zwar gewöhnlich die, die am dringendsten ist. Diese kann man Verlangen nennen, womit tatsächlich eine Unruhe des Geistes bezeichnet wird, die durch die Entbehrung eines abwesenden Gutes verursacht wird; abgesehen von dem Verlangen, vom Schmerze befreit zu werden. Nicht jedes abwesende Gut erzeugt einen Schmerz, der dem Grade der in ihm liegenden oder von uns vorausgesetzten Vortrefflichkeit gemäß ist, während jeder Schmerz ein Verlangen verursacht, das ihm genau

entspricht: denn die Abwesenheit eines Gutes ist nicht immer ein Übel, wie es die Anwesenheit des Schmerzes ist. Dies ist der Grund, warum man ein abwesendes Gut ohne Schmerz betrachten und ins Auge fassen kann; in dem Maße aber, als das Verlangen erregt wird, herrscht auch Unruhe. — § 32. Wer sollte nicht beim Verlangen das empfunden haben, was der Weise von der Hoffnung sagt (Sprüche Salom. XIII, 12): „Die Hoffnung, die da verziehet, ängstigt das Herz?" Rahel ruft aus (1. Buch Mos. XXX, 1): „Schaffe mir Kinder, oder ich sterbe!" — § 34. Wenn der Mensch in dem Zustande, in welchem er sich findet, vollständig befriedigt ist, oder wenn er vollkommen von aller Unruhe frei ist, was kann ihm dann noch für ein Wille bleiben, als der, in diesem Zustande zu verharren? So hat der weise Urheber unseres Wesens die Beschwerlichkeit des Hungers und Durstes und der anderen natürlichen Triebe in die Menschen gepflanzt, um ihren Willen zur Selbsterhaltung und Fortpflanzung ihres Geschlechtes aufzuregen und zu bestimmen. „Es ist besser freien, denn Brunst leiden," sagt St. Paulus (1. Kor. VII, 9). So wahr ist es, daß die gegenwärtige Empfindung eines kleinen ungestillten Triebes mehr Gewalt über uns hat, als der Reiz der größten Lust, wenn man sie von fern betrachtet.

§ 35. Allerdings ist der Grundsatz, daß das Gute, und zwar das größte Gut den Willen bestimme, ein so allgemein angenommener, daß ich mich gar nicht darüber wundere, ihn sonst als unzweifelhaft vorausgesetzt zu haben. Nach einer gründlichen Untersuchung jedoch fühle ich mich zu dem Schlusse gezwungen, daß das Gute und das größte Gut, selbst wenn es als solches beurteilt und anerkannt wird, unseren Willen nicht bestimmt, außer sofern in uns zugleich ein Verlangen entsteht, das seiner Vortrefflichkeit angemessen ist und sofern dies Verlangen uns in Unruhe darüber versetzt, daß wir jenes Gut entbehren müssen. Setzen wir den Fall, ein Mensch sei von dem Nutzen der Tugend so sehr überzeugt, daß er einsieht, sie sei für jeden notwendig, der etwas Großes in dieser Welt sich vorsetzt oder in der anderen glücklich zu sein hofft: so wird sich doch dieser Mensch, wenn ihn nach der Gerechtigkeit

nicht hungert und dürstet, kraft seines Willens niemals zu irgendeiner Handlung bestimmen, die ihm zur Verfolgung dieses vortrefflichen Gutes dient, vielmehr wird irgendeine andere Unruhe, die ihm in die Quere kommt, seinen Willen zu anderen Dingen fortreißen. Setzen wir auf der anderen Seite den Fall, jemand, der dem Trunke ergeben ist, erwäge, daß er durch die Lebensweise, die er führt, seine Gesundheit zerstöre und sein Vermögen vergeude, daß er sich vor der Welt entehre, sich Krankheiten zuziehe und endlich so sehr in Armut versinken werde, um nicht einmal seiner festgewurzelten Leidenschaft des Trunkes mehr nachhangen zu können. Trotz alledem führt ihn die Unruhe, die er darüber empfindet, von seinen Zechbrüdern entfernt sein zu sollen, zur gewohnten Stunde wieder ins Wirtshaus zurück, obgleich er dann den Verlust seiner Gesundheit und seines Vermögens, ja vielleicht sogar den des Glückes im anderen Leben vor Augen hat — eines Glückes, das er an und für sich gewiß nicht als ein an sich unbedeutendes Gut betrachten kann, das vielmehr nach seinem eigenen Geständnis weit vortrefflicher, als das Vergnügen zu trinken und das leere Geschwätz einer Gesellschaft von Trinkern ist. Nicht also, weil er sein Augenmerk nicht auf das höchste Gut richtet, beharrt er in seinem unordentlichen Leben (denn er versteht die Vortrefflichkeit jenes und erkennt sie an, so daß er während der Zeit, die zwischen den Stunden des Trinkens verstreicht, den Vorsatz faßt, der Verfolgung dieses höchsten Gutes nachzuleben), vielmehr hat dieses Gut, das er für weit vortrefflicher als das des Trinkens anerkennt, wenn erst die Unruhe, das gewohnte Vergnügen zu entbehren, ihn wieder quält, keine Gewalt mehr über seinen Geist, und diese augenblickliche Unruhe bestimmt seinen Willen zur gewohnten Handlung, indem sie kraft des stärkeren Eindrucks, den sie macht, bei der ersten Gelegenheit das Übergewicht erhält, — wenngleich er sich gleichzeitig wie durch geheime Gelübde selbst angelobt, nicht mehr dasselbe zu tun und sich einbildet, dies werde das letztemal sein, daß er gegen sein höchstes Interesse handelt. So muß er denn von Zeit zu Zeit bekennen:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor!

ich sehe das Bessere und billige es, folge aber dem Schlechteren[71]). Dieser Spruch, den man als wahr kennt und der nur zu sehr durch beständige Erfahrung bestätigt wird, ist aus diesem Gesichtspunkt, vielleicht aber aus keinem anderen, leicht zu begreifen.

Theoph. In diesen Betrachtungen liegt etwas Richtiges und Wohlbegründetes. Ich möchte indessen nicht, daß man sich dadurch zu dem Glauben verleiten ließe, man müsse darum jene alten Grundsätze aufgeben, daß der Wille dem größten Gute folgt oder das größte Übel, das er empfindet, vermeidet. Der Umstand, daß man den wahren Gütern so wenig nachtrachtet, kommt zum guten Teile daher, daß bei all denjenigen Dingen und Vorgängen, die nur eine geringe sinnliche Wirksamkeit besitzen, unsere Gedanken zumeist sozusagen taub sind (auf Latein nenne ich sie *cogitationes caecas* — blinde Gedanken), d. h. leer von Anschauung und Empfindung, und in der bloßen Anwendung von Zeichen bestehen. Dies ist z. B. bei denen der Fall, die irgendwelche Aufgaben der analytischen Geometrie rein rechnerisch behandeln, ohne die geometrischen Figuren, um die es sich handelt, anders als nur zeitweise zu betrachten, und ähnlich wie mit den arithmetischen oder algebraischen Zeichen geht es hier gewöhnlich mit den Worten. Man denkt oft in Worten, fast ohne den Gegenstand selbst im Geiste zu haben. Nun übt eine derartige Erkenntnis keine starke Wirkung aus: vielmehr bedarf es der lebendigen Anschauung, um uns fortzureißen. Zumeist aber denken die Menschen nur in dieser Weise an Gott, an die Tugend, an die Glückseligkeit: sie reden und denken ohne bestimmt ausgeprägte Ideen. Nicht als ob sie solche nicht haben könnten — denn sie liegen ja in ihrem Geiste —, sondern weil sie sich nicht die Mühe geben, die Analyse weit genug zu treiben. So machen sie sich bisweilen Vorstellungen von einem abwesenden Gut oder Übel, die aber nur sehr schwach sind: kein Wunder also, daß sie keinen Eindruck machen. Wenn

---

[71]) Ovid, Metamorphosen, Buch VII. 20 f. (Sch.).

wir daher das Schlechtere vorziehen, so geschieht es, weil wir das Gute, das in ihm enthalten ist, empfinden, ohne das Übel in ihm oder das Gute, das in seinem Gegenteil liegt, zu fühlen. Wir nehmen an und glauben, oder vielmehr wir wiederholen im Vertrauen auf andere, oder höchstens im Vertrauen auf eigene frühere Vernunfterwägungen, deren wir uns entsinnen, daß das größere Gut auf der besseren Seite, oder das größere Übel auf der entgegengesetzten Seite, liege. Fassen wir diese Vernunftgründe aber nicht fest ins Auge, so sind unsere Gedanken und Räsonnements, die sich hier dem Gefühl entgegenstellen, eine Art von Psittacismus[72]), der im Augenblicke für den Geist nichts ausmacht; und wenn wir nicht Maßregeln zur Abhilfe ergreifen, so sind sie wie im Winde verflogen, was ich schon oben bemerkt habe (B. I. K. 2 § 11). Die schönsten Vorschriften der Moral nebst den besten Klugheitsregeln wirken nur auf eine Seele, die für sie empfänglich ist (entweder unmittelbar oder, da dies nicht immer möglich ist, wenigstens mittelbar, wie ich bald zeigen werde) und die nicht für das Gegenteil empfänglicher ist. Cicero sagt irgendwo sehr gut, daß, wenn unsere Augen die Schönheit der Tugend sehen könnten, wir sie mit Inbrunst lieben würden[73]): aber da weder dies noch etwas Gleichwertiges geschieht, so muß man sich nicht wundern, wenn in dem Kampfe zwischen Fleisch und Geist der Geist so oft unterliegt, weil er von seinen Vorzügen keinen Gebrauch macht. Dieser Kampf ist nichts anderes als der Widerstreit der verschiedenen Strebungen, die aus den verworrenen und aus den deutlichen Gedanken entstehen. Die verworrenen Gedanken werden oft klar erfaßt, während unsere deutlichen Gedanken zumeist nur potentiell klar sind: sie könnten es sein, wenn

[72]) „Psittacisme" — von psittacus, Papagei — ein Denken in bloßen Wortzeichen oder sonstigen leeren Symbolen, ohne gegenwärtige Einsicht in ihre Bedeutung.

[73]) Die von Leibniz gemeinte Stelle scheint die aus der Schrift Ciceros, de Finibus II, c. 16, § 52 zu sein, wo freilich nicht von der Tugend im allgemeinen, sondern von der Weisheit im besonderen die Rede ist. (Oculorum, inquit Plato, est in nobis sensus acerrimus quibus sapientiam non cernimus. Quam illa ardentes amores excitaret sui, si videretur) Cf. Platon, Phaedrus 260D (Sch.).

wir uns die Mühe geben wollten, in den Sinn der Worte oder Zeichen einzudringen, aber da man dies aus Nachlässigkeit oder wegen der Kürze der Zeit unterläßt, so setzt man lebhaften Empfindungen bloße Worte oder doch nur schwache Bilder entgegen. Ich habe einen in der Kirche und im Staate hervorragenden Mann gekannt, der sich infolge von Krankheit zur Einhaltung einer bestimmten Diät entschlossen hatte, aber er gestand, daß er dem Geruche von Fleischspeisen, die man an seinem Zimmer vorbei anderen auftrug, nicht habe widerstehen können. Das ist ohne Zweifel eine schmähliche Schwäche, aber so sind die Menschen nun einmal! Wenn indessen der Geist sich seiner Vorteile recht bedienen wollte, so würde er den entschiedensten Sieg davontragen. Den Beginn muß die Erziehung machen, die in der Art geregelt werden sollte, daß man die wahren Güter und die wahren Übel, so viel als möglich, fühlbar macht, indem man die für die Erläuterung dieser Begriffe passendsten Umstände hervorhebt. Ein Erwachsener hingegen, der keine solche treffliche Erziehung erhalten hat, muß, lieber spät als niemals, beginnen, erleuchtete und vernünftige Vergnügungen zu suchen, um sie der Lust der Sinne, die verworren aber eindrucksvoll ist, entgegenzusetzen. Auch ist in der Tat die göttliche Gnade selbst eine Lust, die mit Erleuchtung verknüpft ist. Wenn also ein Mensch gute Regungen hat, so muß er sich für die Zukunft Gesetze und Regeln machen, sie mit Strenge durchführen und sich den Umständen, welche ihn verderben könnten, auf einmal oder allmählich, je nach der Natur der Sache, entziehen. Eine Reise, die eigens zu diesem Zwecke unternommen wird, kann einen Verliebten heilen, und von einem Umgang, der uns in irgendeiner schlechten Neigung bestärkt, können wir uns zurückziehen. Der Jesuitengeneral Franz von Borgia, welcher schließlich kanonisiert worden ist, war gewohnt, als er noch in der großen Welt lebte, stark zu zechen; nach und nach aber, als er sich zurückzuziehen gedachte, gewöhnte er sich an Mäßigkeit, indem er täglich einen Tropfen Wachs in den Pokal tröpfelte, den er zu leeren gewohnt war. Gefährlichen sinnlichen Vergnügungen wird man irgendein anderes unschuldiges sinnliches Vergnügen, wie Ackerbau oder

Gärtnerei, entgegensetzen: man wird den Müßiggang fliehen, wird Merkwürdigkeiten der Natur und der Kunst sammeln, Experimente und Untersuchungen anstellen, sich zu irgendeiner Beschäftigung, der man sich nicht entziehen darf, verpflichten, wenn man keine hat, oder irgendeine nützliche und angenehme Unterhaltung oder Lektüre suchen. Mit einem Worte: man muß die guten Regungen als Gottes Stimme, die uns ruft, nutzen, um wirksame Entschlüsse zu fassen. Und da man die Begriffe der wahren Güter und der wahren Übel nicht immer bis zur wirksamen Erfassung der Lust und des Schmerzes, den beides in sich faßt, zergliedern kann, so muß man es sich ein für allemal zum Gesetz machen, auf die Schlüsse der gesunden Vernunft zu achten und ihnen, nachdem man sie einmal begriffen hat, zu folgen, selbst wenn man sich ihrer in der Folge in der Regel nur in tauben Gedanken, die von allen sinnlichen Reizen entblößt sind, bewußt werden sollte. Dadurch wird man endlich die Herrschaft über die Leidenschaften, wie über die unmerklichen Neigungen oder Antriebe gewinnen, indem man die Fertigkeit erlangt, gemäß der Vernunft zu handeln, die die Tugend angenehm und gleichsam natürlich machen wird. Aber es handelt sich hier nicht darum, moralische Vorschriften oder geistliche Ratschläge zur Ausübung wahrer Frömmigkeit zu geben; es genügt, durch Betrachtung der Vorgänge in unserer Seele die Quelle unserer Schwächen zu entdecken, deren Erkenntnis zu gleicher Zeit das Heilmittel gegen sie gewährt.

§ 36. Philal. Nur die gegenwärtige Unruhe, die uns bedrängt, wirkt auf den Willen und bestimmt ihn auf natürliche Weise in der Richtung auf jenes Glück, nach dem wir alle in allen unseren Handlungen streben, — weil jeder den Schmerz und die uneasiness (d. h. die Unruhe oder besser die Beschwerlichkeit, die uns nicht zum Gefühl des Behagens kommen läßt) als Dinge betrachtet, die mit der Glückseligkeit unverträglich sind. Ein geringer Schmerz reicht hin, alles Vergnügen, das wir genießen, zu verderben. Folglich wird, sobald wir irgendeinen Schmerz fühlen, das nächste Ziel, das unser Wille sich sogleich setzt, stets die Entfernung dieses

Schmerzes sein: denn in ihr besteht der erste Schritt zum Glück.

Theoph. Wenn Sie Ihre uneasiness oder Unruhe als eine wahre Unlust ansehen, so gebe ich nicht zu, daß sie die alleinige Triebfeder sei. Diese liegt vielmehr zumeist in jenen schwachen unmerklichen Perzeptionen, die man unmerkliche unbewußte Schmerzen nennen könnte, wenn der Begriff des Schmerzes nicht den Begriff der Merklichkeit einschlösse. Diese kleinen Antriebe sind beständig darauf gerichtet, kleine Hemmungen aus dem Wege zu räumen, woran unsere Natur, ohne daß man daran denkt, arbeitet. Hierin besteht in Wahrheit jene Unruhe, die man empfindet, ohne sie klar zu erkennen, und die sowohl in den Leidenschaften, als auch dann, wenn wir am ruhigsten erscheinen, den Grund unserer Tätigkeit ausmacht. Denn wir sind niemals ohne jegliche Tätigkeit und Bewegung, was nur daher kommt, daß die Natur immer darauf hinarbeitet, sich in einen befriedigenderen Zustand zu versetzen. Dies bestimmt uns denn auch, vor jeder bewußten Erwägung, in den Fällen, die uns die gleichgültigsten scheinen: denn wir sind niemals vollkommen im Gleichgewicht und können uns nie genau in der Mitte zwischen zwei Fällen befinden. Wenn nun diese Elemente des Schmerzes (die mitunter, wenn sie zu sehr anwachsen, in wirklichen Schmerz oder wirkliche Unlust ausarten) wahre Schmerzen wären, so würden wir stets elend sein, wenn wir das Gute, das wir suchen, mit Unruhe und Eifer verfolgten. In Wahrheit aber gilt gerade das Gegenteil: denn wie ich bereits erwähnt habe (§ 6 des vorigen Kapitels), ist die Anhäufung dieser kleinen beständigen Erfolge der Natur, die sich mehr und mehr in die Lage, die ihr genehm ist, versetzt, indem sie auf das Gute hinzielt und sich an seinem Bilde erfreut, oder indem sie das Gefühl des Schmerzes vermindert, selbst schon eine beträchtliche Lust und oft mehr wert, als der Genuß des Gutes selbst. Weit entfernt also, daß man diese Unruhe als etwas mit dem Glück Unverträgliches betrachten müsse, finde ich vielmehr, daß sie zum Glück der erschaffenen Wesen wesentlich ist; denn dies besteht niemals in einem voll-

kommenen Besitze, der sie unempfindlich und gleichsam stumpfsinnig machen würde, sondern in einem beständigen ununterbrochenen Fortschritt zu größeren Gütern, der unfehlbar von einem beständigen Verlangen, oder wenigstens von einer immerwährenden Unruhe begleitet sein muß, die jedoch, in dem Sinne, wie ich es oben erklärt habe, niemals so weit geht, beschwerlich zu fallen, sondern sich auf jene teilweise unmerklichen Elemente oder Rudimente des Schmerzes beschränkt, welche nichtsdestoweniger hinreichen, als Antrieb zu dienen und den Willen zu erregen; wie dies z. B. bei einem Gesunden mit dem Appetit der Fall ist, wenn er nicht so beschwerlich wird, daß er uns ungeduldig macht und durch eine zu starke Hingabe an die Vorstellung dessen, was uns fehlt, plagt. Diese schwachen oder starken Begehrungen nennt man in den Schulen *motus primo primi* und sie sind in Wahrheit die ersten Schritte, vermöge deren uns die Natur nicht sowohl auf das Glück als auf die Lust hinleitet; denn man hat hierbei immer nur die Gegenwart im Auge. Erfahrung und Vernunft aber lehren diese Begehrungen regeln und sie derart mäßigen, daß sie zum Glück führen können. Ich habe hiervon schon etwas gesagt (Bd. I, K. 2, § 3). Die Begehrungen gleichen dem Streben eines Steins, der sich dem Mittelpunkt der Erde immer auf dem geradesten, aber nicht immer auf dem besten Wege zubewegt, da er nicht voraussehen kann, daß er Felsen auf seinem Wege treffen werde, an denen er zerschellen muß, während er sich seinem Ziele mehr genähert haben würde, wenn er Geist und Voraussicht genug besessen hätte, um einen Umweg zu machen. So stürzen auch wir bisweilen, indem wir geraden Weges auf eine gegenwärtige Lust losgehen, in den Abgrund des Elends. Daher hält uns die Vernunft die Bilder größerer zukünftiger Güter oder Übel entgegen und befestigt in uns den Entschluß und die Gewohnheit, zu überlegen, ehe wir handeln, und dann dem zu folgen, was wir als das Beste erkannt haben, selbst dann, wenn die Gründe unserer Entschlüsse unserem Geiste nicht mehr in sinnlicher Frische gegenwärtig sind, sondern fast nur noch in schwachen Bildern, ja selbst in tauben Gedanken bestehen sollten, die uns nur

Worte oder Zeichen ohne tatsächliche anschauliche Erfüllung geben. Demnach liegt alles in der Mahnung: „Bedenke es wohl!" und „Sei eingedenk!", deren erste uns auffordert, uns Gesetze zu machen, während die zweite uns daran erinnert, sie auch dann zu befolgen, wenn man nicht mehr an den Grund denkt, aus dem sie entstanden sind. Indessen ist es gut, an ihn soviel als möglich zu denken, um dadurch die Seele mit einer vernünftigen Freude und einer erleuchteten Lust zu erfüllen.

§ 37. Philal. Diese Vorsichtsmaßregeln sind ohne Zweifel um so nötiger, als die Vorstellung eines abwesenden Gutes der Empfindung von Unruhe und Unlust, von der wir gerade belästigt werden, nicht so weit das Gleichgewicht halten kann, daß jenes Gut in uns irgendein Verlangen erweckt. Wieviel Leute gibt es nicht, denen man die unaussprechlichen Freuden des Paradieses in lebhaften Bildern darstellt, die sie für möglich und wahrscheinlich anerkennen, und die sich gleichwohl gern mit der Glückseligkeit, die sie in dieser Welt genießen, begnügen. Denn da die Unruhe ihrer gegenwärtigen Wünsche die Oberhand behält und sich der Lust dieses Lebens mit Ungestüm zuwendet, so wird ihr Wille hierdurch bestimmt, diese Lust zu suchen; — und solange er dies tut, sind sie gegen die Güter des anderen Lebens ganz unempfindlich.

Theoph. Zum Teil kommt dies daher, daß die Menschen oft kaum wirklich überzeugt sind und daß, was sie auch sagen mögen, im Grunde ihrer Seele eine verborgene Ungläubigkeit herrscht: denn sie haben die sicheren Beweisgründe für die Unsterblichkeit der Seele, die der Gerechtigkeit Gottes würdig und der Grundpfeiler der wahren Religion ist, niemals begriffen, oder erinnern sich nicht mehr, sie begriffen zu haben, das eine oder das andere aber ist notwendig, wenn man überzeugt sein soll. Nur wenige begreifen auch nur die Möglichkeit eines zukünftigen Lebens, wie die wahre Religion, ja selbst die wahre Vernunft es lehren, geschweige daß sie seine Wahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen, seine Gewißheit begriffen. Alles, was sie darüber denken, ist nur Psittazismus, oder es sind grobsinnliche, eitle

Bilder nach der Art der Mohammedaner, die doch diesen Bildern selbst wenig Glauben beimessen; denn sie machen keineswegs einen so starken Eindruck auf sie, wie dies der Sage nach bei den Kriegern des Assassinenfürsten, des Herrn der Berge, der Fall war. Diese brachte man im tiefen Schlafe an einen Ort voller Herrlichkeiten, so daß sie sich im Paradies des Mohammed wähnten und hier empfingen sie durch vermeintliche Engel oder Heilige Lehren nach dem Wunsche ihres Fürsten, worauf sie wieder eingeschläfert und an den früheren Ort zurückgebracht wurden: dies gab ihnen alsdann die Kühnheit, alles zu unternehmen, sogar Angriffe auf das Leben der Fürsten, welche ihrem Herrn feind waren. Ich weiß nicht, ob man diesem Herrn vom Berge, oder dem Alten vom Berge, wie man ihn nennt, nicht unrecht getan hat; denn man kann eben nicht viele bedeutende Fürsten nennen, die er hätte töten lassen, wenngleich die englischen Geschichtschreiber, um König Richard I. von der Ermordung eines Grafen oder Fürsten von Palästina freizusprechen, einen Brief jenes Alten vom Berge anführen, in welchem er gesteht, daß er ihn wegen einer Beleidigung, die er ihm zugefügt, habe töten lassen[74]). Wie es sich indes hiermit auch verhalten mag: so wollte doch vielleicht dieser Fürst der Assassinen, in großem Eifer für seine Religion, seinen Leuten eine vorteilhafte Vorstellung vom Paradiese einflößen, die ihnen stets gegenwärtig sein und niemals zu einem bloßen tauben Gedanken werden sollte, ohne zu verlangen, daß sie glauben müßten, sie seien wirklich im Paradies gewesen. Aber gesetzt, daß er selbst dies vorgegeben habe, so dürfte man sich nicht darüber wundern, daß dieser fromme Betrug mehr Wirkung gehabt habe als die Wahrheit, wenn man sie nicht in der rechten Weise gebraucht. Gleichwohl würde nichts stärker sein als die Wahrheit, wenn man sich bestrebte, sie recht zu erkennen und zur Geltung zu bringen, und ohne Zweifel ließe sich ein Weg finden, auf dem man die Menschen kräftig zu ihr hin-

[74]) Diese Geschichte bezieht sich auf die Ermordung des Markgrafen Conrad, eines tapferen Gegners Saladins (Vgl. G. Weil, Geschichte der Chalifen, Band III, S. 423; Wilken, Geschichte der Kreuzzüge V, 485 ff.) (Sch.).

führen könnte. Wenn ich bedenke, was Ehrsucht oder Geiz bei allen denen vermögen, die sich einmal einer derartigen Lebensführung, die doch aller sinnlich-gegenwärtigen Reize fast völlig bar ist, überlassen haben, so verzweifle ich an nichts und behaupte, daß die Tugend, die ja so viel echte Güter mit sich führt, eine unendlich größere Wirkung haben würde, wenn irgendeine glückliche Umwälzung der Menschheit sie einmal in Aufnahme und gleichsam in Mode bringen würde. Ganz gewiß könnte man die jungen Leute daran gewöhnen, in der Übung der Tugend ihre größte Lust zu suchen, und auch die Erwachsenen könnten es sich zur Regel und Gewohnheit machen, ihnen hierin zu folgen. Sie würden sich hierdurch so stark zu ihr hingezogen fühlen und, wenn sie einmal von ihr abwendig gemacht würden, eine solche Unruhe empfinden, wie ein Trunkenbold sie empfindet, wenn er daran verhindert ist, ins Wirtshaus zu gehen. Ich füge diese Betrachtungen über die Möglichkeit, ja über die Leichtigkeit, gegen unsere Übel anzukämpfen, gern hinzu, um nicht dazu beizutragen, die Menschen durch die bloße Darlegung unserer Schwächen in der Verfolgung der wahren Güter mutlos zu machen.

§ 39. Philal. Fast alles kommt darauf an, daß man das Verlangen nach den wahren Gütern beständig erweckt. Denn selten geschieht es, daß eine freiwillige Handlung in uns zustande kommt, ohne von irgendeinem Verlangen begleitet zu sein; darum werden der Wille und das Verlangen so oft miteinander verwechselt. Indessen darf man auch jene Unruhe, welche ein Bestandteil oder wenigstens eine Folge der meisten Leidenschaften ist, hierbei nicht gänzlich von der Betrachtung ausschließen; denn Haß, Furcht, Zorn, Neid und Scham bergen in sich je eine besondere, ihnen eigentümliche Unruhe, vermöge deren sie auf den Willen wirken. Daß irgendeine dieser Leidenschaften für sich allein vorkommt, bezweifle ich; wie ich auch kaum glaube, daß sich irgendeine Leidenschaft finden ließe, die nicht vom Verlangen begleitet wäre. Übrigens bin ich sicher, daß überall dort, wo eine Unruhe besteht, auch ein Verlangen besteht. Da ferner die Ewigkeit nicht an den gegenwärtigen Moment gebunden ist, so richten wir

unseren Geist, wie groß auch die Lust sein mag, die wir gegenwärtig genießen, über das Jetzt hinaus, und das Verlangen, das durch diese Vorwegnahme der Zukunft erregt wird, zieht den Willen stets nach sich: so daß mitten in der Freude selbst, das Verlangen, die Lust fortzusetzen, oder die Furcht, ihrer beraubt zu werden, die Tätigkeit unterhalten, von der die gegenwärtige Lust abhängt. Wenn jedoch eine größere Unruhe Macht über unseren Geist gewinnt, so bestimmt sie ihn auch sogleich zu einer neuen Tätigkeit und die gegenwärtige Lust wird hintangesetzt.

Theoph. Verschiedene Perzeptionen und Neigungen wirken zusammen, um einen vollkommenen Willensakt, der das Ergebnis ihres Widerstreites ist, hervorzubringen. Es gibt darunter solche, die für sich allein nicht wahrzunehmen sind, deren Anhäufung aber eine Unruhe erzeugt, die uns, ohne daß man den Grund davon sieht, vorwärts treibt; es gibt andere, die in ihrer Vereinigung den Willen auf einen bestimmten Gegenstand lenken oder ihn von diesem abwenden, und dies ist dann Verlangen oder Furcht, die gleichfalls von einer Unruhe begleitet sind, wobei diese jedoch nicht immer bis zu Lust oder Unlust geht. Endlich gibt es Antriebe, die tatsächlich von Lust und Schmerz begleitet sind, und alle diese Perzeptionen sind entweder neue sinnliche Empfindungen oder Phantasiebilder, die eine frühere sinnliche Empfindung zurückgelassen hat und die mit Wiedererinnerung verbunden sein können oder nicht. Indem durch diese Bilder die Reize der früheren Empfindungen sich erneuern, erneuern sich auch, je nach der Lebhaftigkeit der Einbildungskraft die alten Antriebe. Und aus allen diesen Antrieben ergibt sich endlich die obsiegende Kraftäußerung, die den vollen Willen ausmacht. Indessen werden auch die Akte des Verlangens und die Strebungen, die man in sich gewahr wird, oft Willensakte genannt, wenn auch nicht volle, mögen sie nun das Übergewicht erhalten und uns zum Handeln bringen oder nicht. Daraus läßt sich leicht schließen, daß der Willensakt ohne Verlangen und ohne Abkehr nicht bestehen kann, denn so, glaube ich, kann man das Gegenteil des Verlangens nennen. Die Unruhe verbindet sich

nicht bloß mit jenen Leidenschaften, die uns beschwerlich fallen (wie Haß, Furcht, Zorn, Neid oder Scham), sondern auch mit den entgegengesetzten, wie mit der Liebe, der Hoffnung, der Zuneigung und dem Stolz. Man kann sagen, daß überall, wo Verlangen ist, auch Unruhe sei; aber das Umgekehrte gilt nicht immer, weil man oft in Unruhe ist, ohne zu wissen, was man will, und in diesem Falle noch kein ausgebildetes Verlangen besteht.

§ 40. Philal. Gewöhnlich bestimmt die stärkste Unruhe, von der man sich im gegebenen Augenblick befreien zu können glaubt, den Willen zur Handlung.

Theoph. Da die endgültige Entscheidung von dem Ausschlag der Wage abhängt, so kann es, glaube ich, geschehen, daß die stärkste Unruhe nicht das Übergewicht erhält, denn wenn sie auch jeder der entgegengesetzten Strebungen, wenn man diese einzeln nimmt, überlegen wäre, so können diese sie doch in ihrer Gesamtheit übertreffen. Der Geist kann sich sogar des Kunstgriffs der Dichotomien bedienen, um bald der einen Seite, bald der anderen die Vorherrschaft zu geben, wie man in einer Versammlung, je nach der Art und Ordnung der Fragen, irgendeiner Partei das Übergewicht durch die Stimmenmehrheit verschaffen kann. Allerdings muß der Geist hierfür schon im voraus seine Vorkehrungen treffen; denn im Augenblick des Kampfes ist es nicht mehr Zeit, derartige Kunstgriffe anzuwenden. Alles, was auf uns alsdann Eindruck macht, drückt auf die Wage und trägt, fast wie in der Mechanik, dazu bei, eine Resultante der Bewegung zu bestimmen, die sich ohne eine schleunige Abwehr nicht aufhalten läßt.

Fertur equis auriga nec audit currus habenas[75]).

§ 41. Philal. Fragt man außerdem, was denn das Verlangen errege, so antworten wir: das Glück und weiter nichts. Glück und Unglück sind Namen für zwei Gegensätze, deren letzte Grenzen uns unbekannt sind. Diese Grenzen sind das, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und das Herz des Menschen niemals

[75]) Vergil Georgica I, 514 (Sch.).

begriffen hat. Aber wir erhalten (von einzelnen Graden des Glücks und Unglücks) in unserem Inneren lebhafte Eindrücke durch verschiedene Arten von Befriedigung und Freude, von Qual und Verdruß, die ich der Kürze wegen unter dem Namen der Lust und des Schmerzes zusammenfasse. Diese kommen dem Geiste ebensowohl als dem Körper zu: oder vielmehr sie gehören, genauer zu reden, nur dem Geiste an, wenngleich sie ihren Ursprung bald im Geiste, gelegentlich bestimmter Gedanken, bald im Körper, gelegentlich bestimmter Modifikationen der Bewegung nehmen.

§ 42. So ist das Glück, wenn man es in seinem ganzen Umfang nimmt, die größte Lust, deren wir fähig sind, und das Unglück, in demselben Sinne, der größte Schmerz, den wir fühlen können. Der unterste Grad dessen, was man Glück nennen kann, wäre ein Zustand, wo man, von jedem Schmerze frei, ein solches Maß gegenwärtiger Lust genießt, daß man mit einem geringeren nicht zufrieden sein könnte. Ein Gut nennen wir, was geeignet ist, in uns Lust hervorzubringen, ein Übel, was geeignet ist, in uns Schmerz hervorzubringen. Indessen wenden wir diese Bezeichnung oft nicht an, wenn ein solches Gut oder Übel sich mit einem größeren Gute oder größeren Übel in Wettstreit befindet.

Theoph. Ich weiß nicht, ob ein Maximum der Lust möglich ist, vielmehr möchte ich glauben, daß die Lust bis ins Unendliche wachsen kann, denn wir wissen nicht, wie weit unsere Erkenntnis und unsere Organisation innerhalb der Ewigkeit, die uns erwartet, gelangen können. Ich möchte also annehmen, daß das Glück eine dauerhafte Lust sei, was ohne ein beständiges Fortschreiten zu immer neuer Lust nicht stattfinden kann. So wird von zweien, von denen der eine unvergleichlich schneller und durch größere Lust als der andere fortschreitet, ein jeder in sich selbst glücklich sein, obwohl ihr Glück sehr ungleich ist. Das Glück ist also, sozusagen, ein Weg von Lust zu Lust, und die Lust ist nur ein Schritt und eine Annäherung zum Glück — und zwar der kürzeste Schritt, der sich nach Maßgabe der jedesmaligen Eindrücke machen läßt, aber, wie ich gegen das Ende des § 36 gesagt habe, nicht immer der beste. Man kann,

indem man dem kürzesten Weg folgen will, den wahren Weg verfehlen: wie der Stein, wenn er sich in gerader Linie bewegt, nur zu bald auf Hindernisse stoßen kann, die ihn daran hemmen, sich dem Mittelpunkt zu nähern. Wir erkennen hieraus, daß die Vernunft und der Wille es sind, die uns zum Glücke hinleiten, während Empfindung und Begierde uns nur der Lust entgegenführen. Obgleich nun die Lust, so wenig wie das Licht oder die Farbe, eine Nominaldefinition zuläßt, so läßt sie doch wie sie eine genetische Definition zu; und ich glaube, daß die Lust im Grunde genommen ein Gefühl der Vollkommenheit und der Schmerz ein Gefühl der Unvollkommenheit ist, vorausgesetzt, daß beides so weit merklich ist, daß man es gewahr werden kann. Denn die kleinen unmerklichen Perzeptionen irgendeiner Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die gleichsam die Elemente von Lust und Schmerz sind, und von denen ich schon so oft gesprochen habe, bilden die Triebe und Neigungen, aber noch nicht die Leidenschaften selbst. So gibt es unmerkliche Neigungen, die man nicht gewahr wird; es gibt merkliche, deren Dasein und deren Gegenstand man kennt, deren Bildung uns aber nicht zum Bewußtsein kommt, und dies sind die verworrenen Neigungen, die wir dem Körper zuschreiben, obgleich ihnen stets etwas Geistiges entspricht; endlich gibt es deutliche Neigungen, die aus der Vernunft stammen und deren Stärke und Bildung uns zum Bewußtsein kommt; und die Freuden dieser Art, die man in der Erkenntnis und in der Erzeugung von Ordnung und Harmonie findet, sind die schätzbarsten. Man hat recht, wenn man sagt, daß im allgemeinen alle diese Neigungen und Leidenschaften, diese Freuden und Schmerzen nur dem Geiste oder der Seele angehören; ich möchte sogar hinzufügen, daß, wenn man die Dinge in metaphysischer Strenge nimmt, ihr Ursprung in der Seele selbst liegt, daß man aber nichtsdestoweniger ein Recht hat, zu sagen, die verworrenen Gedanken kämen vom Körper her, weil man, um sie irgendwie deutlich und erklärbar zu machen, seine Betrachtung auf den Körper und nicht auf die Seele richten muß. Ein Gut ist das, was zur Lust dient oder beiträgt, wie ein Übel das, was zum Schmerz bei-

trägt. Doch kann das, was wir ein Gut nennen, im Kampf mit einem größeren Gut tatsächlich ein Übel werden, indem es uns nämlich dieses größeren Guts beraubte, und insofern zu dem Schmerze beitrüge, der hieraus entstehen müßte.

§ 47. Philal. Die Seele hat die Macht, die Befriedigung mancher Begierden aufzuschieben, und besitzt folglich die Freiheit, sie nacheinander zu betrachten und miteinander zu vergleichen. Darin besteht die Freiheit des Menschen und das was wir (freilich meines Erachtens nach sehr ungenau) freie Willkür nennen. Der schlechte Gebrauch, den wir von ihr machen, ist die Ursache aller der verschiedenen Verirrungen, Irrtümer und Fehler, in die wir verfallen, wenn wir unsere Willensentscheidung zu schnell oder zu langsam treffen.

Theoph. Die Befriedigung unserer Begierde wird aufgeschoben oder unterlassen, wenn diese Begierde nicht stark genug ist, um uns in Bewegung zu setzen und die Mühe oder Unbequemlichkeit bei ihrer Befriedigung zu überwinden: eine Mühe, die mitunter nur in einer unmerklichen Trägheit oder Schlaffheit besteht, die uns unvermerkt zurückhält und die sich besonders bei Menschen von weichlicher Erziehung oder phlegmatischem Temperament, wie auch bei solchen zeigt, die durch das Alter oder durch ihre Mißerfolge entmutigt sind. Aber auch wenn das Verlangen an sich stark genug ist, um uns, wenn ihm nichts in den Weg tritt, in Bewegung zu setzen, so kann es doch durch entgegengesetzte Neigungen aufgehalten werden, mögen sie nun in einem bloßen Hange bestehen, der gleichsam das Element oder der Anfang des Verlangens ist, oder mögen sie bis zum Verlangen selber gehen. Da sich indessen diese einander widerstreitenden Neigungen, Triebe und Begierden schon in der Seele vorfinden müssen, so hat sie sie nicht in ihrer Macht und könnte ihnen daher nicht auf freie und spontane Weise, unter der Mithilfe der Vernunft, Widerstand leisten, wenn sie nicht noch ein anderes Mittel besäße: nämlich dem Geist eine andere Richtung zu geben. Wie soll man es aber anfangen, dies gerade dann, wenn es nötig ist, zu tun? denn dies ist gerade der entscheidende Punkt, vor allem, wenn man

von einer starken Leidenschaft erfüllt ist. Der Geist muß also im voraus gerüstet sein und schon eine gewisse Fertigkeit darin erlangt haben, von einem Gedanken zu einem anderen fortzuschreiten, damit er sich nicht bei einem gefährlichen und schlüpfrigen Schritt allzu lange aufhält. Daher ist es gut, sich im allgemeinen daran zu gewöhnen, an gewisse Dinge gleichsam nur im Vorübergehen zu denken, um sich seine geistige Freiheit besser zu bewahren. Das Beste aber ist, methodisch vorzugehen und sich in einen Gedankengang einzuleben, der einen vernunftgemäßen Zusammenhang besitzt, nicht bloß einen solchen, den der Zufall (d. h. die unmerklichen und zufälligen Eindrücke) gestiftet haben. Darum ist es gut, sich daran zu gewöhnen, sich von Zeit zu Zeit zu sammeln, sich über den gegenwärtigen Tumult der Eindrücke zu erheben, sich gleichsam von der Stelle, wo man sich gerade befindet, zu entfernen und sich zu sagen: Dic cur hic? respice finem! wie steht es denn eigentlich? kommen wir zur Sache, schreiten wir zur Tat! Die Menschen hätten oft jemand nötig, der das Amt hätte, sie zu unterbrechen und zu ihrer Pflicht zurückzurufen, wie Philipp, der Vater Alexanders des Großen, einen solchen Ratgeber besaß. Wer ihn aber nicht besitzt, der muß sich die Fähigkeit aneignen, dieses Amt für sich selber zu versehen. Denn sind wir einmal imstande, die Wirkung unserer Begierden und Leidenschaften aufzuhalten, d. h. die Handlung aufzuschieben, so können wir auch Mittel finden, diese Leidenschaften, sei es durch entgegengesetzte Begierden und Neigungen, sei es durch Abwendung von ihnen, d. h. durch Beschäftigungen anderer Art, zu bekämpfen. Kraft dieser Methoden und Kunstgriffe werden wir gleichsam Herren unserer selbst und können uns mit der Zeit dazu bringen, so zu denken und zu handeln, wie wir es wünschen und wie die Vernunft es uns gebietet. Indessen geschieht auch dies immer auf ganz bestimmte Weise und niemals ohne Grund oder etwa kraft des phantastischen Prinzips einer vollkommenen Indifferenz oder eines völligen Gleichgewichts, das manche als das Wesen der Freiheit ansehen: als könnte man sich ohne Grund, ja gegen jeden Grund bestimmen und geradezu gegen alles Übergewicht

der Eindrücke und Neigungen angehen. Ohne Grund, sage ich, d. h. ohne andere entgegenwirkende Neigungen, oder ohne daß man zuvor die Fähigkeit erworben hätte, den Geist abzulenken oder ohne irgendein anderes verständliches Mittel solcher Art. Sonst müßte man seine Zuflucht wieder in Chimären suchen, wie es die bloßen Vermögen oder die verborgenen Eigenschaften der Scholastiker sind, die weder Sinn noch Verstand haben.

§ 48. Philal. Auch ich bin der Ansicht, daß der Wille durch die Inhalte der Perzeption und des Verstandes in einer begrifflich faßbaren Weise bestimmt werde. Daß wir gemäß dem letzten Ergebnis einer ernstlichen Prüfung wollen und handeln, ist eher eine Vollkommenheit als ein Mangel unserer Natur. Unsere Freiheit wird hierdurch so wenig vernichtet oder verkürzt, daß sie gerade hierin vielmehr am vollkommensten und vorteilhaftesten erscheint. Und je mehr wir uns von dieser Art, uns zu bestimmen, entfernen, desto näher sind wir dem Unglück und der Knechtschaft. Schreibt man dem Geist eine vollständige und absolute Indifferenz zu, die durch das letzte Urteil, das er über Gut und Böse fällt, nicht bestimmt werden kann, so versetzt man ihn in einen sehr unvollkcmmenen Zustand.

Theoph. Alles das ist ganz nach meinem Sinne und zeigt, daß der Geist nicht völlig und nicht unmittelbar die Macht besitzt, seinen Begierden Halt zu gebieten, denn sonst würde er, so sorgfältig er auch alles prüfen würde und so gute Gründe oder wirksame Empfindungen er auch besitzen möchte, dennoch niemals bestimmt sein, sondern stets unentschlossen bleiben und ewig zwischen Furcht und Hoffnung schwanken. Es muß also etwas geben, was ihn schließlich bestimmt, und daher kann er sich seinen Begierden nur indirekt widersetzen, indem er sich im voraus die Waffen bereitet, durch die er sie, wie ich eben erklärt habe, wenn es nottut, bekämpfen kann.

Philal. Immerhin besitzt doch ein Mensch die Freiheit, seine Hand auf den Kopf zu legen oder sie in Ruhe zu lassen. Er ist hinsichtlich dieser beiden Handlungen vollständig gleichgültig, und es wäre eine Unvollkommenheit in ihm, wenn dieses Vermögen ihm fehlte.

Theoph. Genau zu sprechen, ist man in bezug auf zwei Entscheidungen, die man zu treffen hat, niemals völlig gleichgültig: z. B. wenn es sich darum handelt, sich nach rechts oder links zu wenden, oder, wie bei Trimalchion, den rechten oder linken Fuß vorzustrecken[75a]). Denn wir tun das eine oder das andere ohne daran zu denken, und dies ist ein Zeichen dafür, daß ein Zusammenwirken innerer Anlagen und äußerer Eindrücke, wenngleich beides unmerklich ist, uns zu der Entscheidung, die wir fällen, bestimmt. Doch ist das Übergewicht nur gering, so daß es sich praktisch so verhält, als ob wir in dieser Hinsicht gleichgültig wären, denn der geringste sinnliche Reiz, der sich uns darbietet, ist imstande, uns ohne Schwierigkeit zu dem einen statt zum anderen zu bestimmen; denn mag es auch eine kleine Mühe sein, den Arm zu erheben, um die Hand auf den Kopf zu legen, so ist sie doch so gering, daß wir sie ohne Schwierigkeit überwinden; sonst gestehe ich, würde es eine große Unvollkommenheit sein, wenn der Mensch hierin weniger gleichgültig wäre und ihm das Vermögen fehlte, sich mit Leichtigkeit dazu zu bestimmen, den Arm zu heben oder nicht zu heben.

Philal. Eine nicht minder große Unvollkommenheit aber wäre es, wenn er dieselbe Gleichgültigkeit in allen Fällen besäße, wie z. B. wenn er Kopf oder Augen vor einem Schlage schützen wollte, von dem er sich bedroht sähe, d. h. wenn er auch in diesem Falle die Bewegung ebenso leicht unterließe, wie jene anderen, von denen wir gesprochen haben, und denen gegenüber er sich fast gleichgültig verhält: denn dies hätte zur Folge, daß er sich im Notfalle nicht schnell und kräftig genug zu ihr entschließen würde. Also ist die Bestimmtheit uns nützlich und sehr oft notwendig, und wären wir bei den verschiedenartigsten Anlässen nur wenig bestimmt und gegen die Gründe, die aus dem Gedanken des Guten oder Bösen stammen, gleichsam unempfindlich, so könnten wir keine tatsächliche Entscheidung treffen. Würden wir aber durch etwas anderes bestimmt werden, als durch das letzte Ergebnis, das wir, gemäß unserem Urteil über

[75a]) In der »cena Trimalchionis«, einem satirischen Roman des Petronius.

Gut und Böse einer Handlung, in unserem eigenen Geiste festgestellt haben: so würden wir nicht frei sein.

Theoph. Das ist vollständig wahr, und wer eine andere Freiheit sucht, weiß nicht, was er will.

§ 49. Philal. Die höheren Wesen, die eine vollkommene Glückseligkeit genießen, werden stärker als wir zur Wahl des Guten bestimmt, und wir haben gleichwohl keinen Grund, uns vorzustellen, daß sie weniger frei seien als wir.

Theoph. Deswegen sagen die Theologen, daß diese seligen Wesen im Guten befestigt und von jeder Gefahr des Falles frei sind.

Philal. Wenn es armen endlichen Geschöpfen, wie wir es sind, geziemte, ein Urteil darüber zu fällen, was eine unendliche Weisheit und Güte tun könnte, so glaube ich sogar, daß wir sagen könnten, daß Gott selbst nichts anderes als das Gute wählen kann und daß somit die Freiheit dieses allmächtigen Wesens nicht hindert, daß es durch das Beste bestimmt wird.

Theoph. Ich bin von dieser Wahrheit dergestalt überzeugt, daß ich glaube, wir können sie ohne Scheu als gesichert behaupten, so armselige und beschränkte Kreaturen wir immer sein mögen, ja wir würden sogar sehr unrecht tun, an ihr zu zweifeln, denn eben dadurch würden wir seiner Weisheit, seiner Güte und seinen anderen unendlichen Vollkommenheiten Abbruch tun. Indessen darf diese Wahl, so sehr der Wille hier auch bestimmt ist, doch nicht im absoluten Sinne und der Strenge nach notwendig genannt werden, denn das Übergewicht des Guten neigt, sofern es bemerkt wird, den Willen nach einer bestimmten Seite, ohne ihn doch zu nötigen, wenngleich, alles in Betracht gezogen, diese Hinneigung bestimmend ist und niemals ihre Wirkung verfehlt.

§ 50. Philal. Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, heißt am freisten sein. Wer würde deswegen geistesschwach sein wollen, weil ein Geistesschwacher durch weise Überlegungen weniger bestimmt wird als ein Mensch von gesundem Geiste? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft abzuschütteln, so sind die Narren und Blödsinnigen allein frei; aber ich glaube nicht, daß jemand aus Liebe zu

einer solchen Freiheit ein Narr werden möchte, den ausgenommen, welcher es schon ist.

Theoph. Es gibt heutzutage Leute, welche es für geistreich halten, gegen die Vernunft zu predigen und sie als eine unbequeme Pedantin zu behandeln. Ich sehe kleine Broschüren, die von allen möglichen Nichtigkeiten handeln und die sich damit groß tun, ja ich sehe bisweilen Verse, die zu schön sind, um zu so falschen Gedanken gebraucht zu werden. Wenn diejenigen, die die Vernunft verspotten, im Ernste redeten, so wäre das in der Tat eine neue, den vergangenen Jahrhunderten unbekannte Verirrung. Gegen die Vernunft sprechen, heißt gegen die Wahrheit sprechen, denn die Vernunft ist eine Verkettung von Wahrheiten. Es heißt gegen sich selbst und gegen sein eigenes Wohl sprechen, da der Hauptzweck der Vernunft darin besteht, dies zu erkennen und ihm nachzuleben.

§ 51. Philal. Wie also die höchste Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens darin besteht, sich sorgfältig und beständig der Verfolgung seines wahren Glückes zu widmen, so ist die Sorgfalt, die wir anwenden müssen, um nicht eine eingebildete Glückseligkeit für eine wirkliche zu nehmen, der Grund unserer Freiheit. Je mehr wir unseren Willen auf die unwandelbare Verfolgung des Glückes im allgemeinen richten, das den beständigen Gegenstand aller unserer Begierden ausmacht, desto mehr wird er von der Notwendigkeit entbunden, sich durch eine einzelne Begierde, die auf ein besonderes Gut geht, bestimmen zu lassen, bevor wir untersucht haben, ob es sich auf unser wahres Glück bezieht oder ihm zuwiderläuft.

Theoph. Das wahre Glück sollte immer der Gegenstand unseres Verlangens sein, aber man muß zweifeln, ob dies wirklich der Fall ist: denn oft denkt man nicht daran, und ich habe schon mehr als einmal bemerkt, daß der Trieb — sofern er nicht durch die Vernunft gelenkt wird, — auf die gegenwärtige Lust, nicht aber auf das Glück, d. h. auf die dauernde Lust geht, mag er auch danach streben, sie dauerhaft zu machen. (Siehe §§ 36 und 41.)

§ 53. Philal. Wenn irgendeine außerordentliche Stö-

rung, wie z. B. der Schmerz einer grausamen Tortur, sich unserer Seele ganz bemächtigt, so besitzen wir über unseren Geist keine genügende Gewalt mehr. Um indessen unsere Leidenschaften so viel als möglich zu mäßigen, müssen wir unseren Geist daran gewöhnen, daß er den Geschmack für das wirkliche Gute und Böse in sich ausbildet und nicht zugeben, daß ein vortreffliches und bedeutendes Gut unserem Geiste entgehe, ohne daß es in ihm einen gewissen Geschmack zurückgelassen, und eine Begierde in uns erweckt hat, die seiner Vortrefflichkeit gemäß ist, derart, daß die Abwesenheit dieses Gutes, oder die Furcht, es zu verlieren, wenn wir es genießen, uns in Unruhe versetzt.

Theoph. Dies kommt ganz mit den Bemerkungen überein, welche ich bei den §§ 31—35 gemacht habe, und mit dem, was ich mehr als einmal über die Lust, die mit Erkenntnis verbunden ist, gesagt habe. Man erkennt hieraus, wie diese Lust vervollkommnet, ohne uns, wie die verworrenen Lustgefühle der Sinne, der Gefahr einer größeren Unvollkommenheit auszusetzen. Vor diesen letzteren muß man sich hüten, besonders wenn man nicht aus Erfahrung weiß, daß man sich ihnen ohne Gefahr überlassen kann.

Philal. Niemand sage hier, daß er seine Leidenschaften nicht beherrschen, noch verhindern könne, daß sie losbrechen und ihn zum Handeln zwingen; denn was er in Gegenwart eines Fürsten oder irgendeines Großen tun kann, das kann er auch, wenn er will, falls er allein oder in Gottes Gegenwart ist.

Theoph. Diese Bemerkung ist sehr gut und verdient, daß man oft darüber nachdenke.

§ 54. Philal. Indessen beweist die verschiedene Wahl, die von Menschen in dieser Welt getroffen wird, daß ein und dasselbe Ding nicht für jeden von ihnen gleich gut ist. Wenn die Interessen der Menschen sich nicht über dies Leben hinaus erstreckten, so würde die Ursache dieser Verschiedenheit — vermöge deren sich die einen z. B. dem Luxus und der Schwelgerei hingeben, während die anderen die Mäßigkeit der Wollust vorziehen — einzig darin liegen, daß sie ihr Glück in verschiedene Dinge setzen.

Theoph. Auch jetzt liegt hierin die eigentliche Ursache, wenngleich alle das zukünftige Leben als gemeinsamen Gegenstand, vor Augen haben oder haben sollten. Allerdings würde die Betrachtung des wahren Glückes, selbst dieses Lebens, für sich allein hinreichen, um die Tugend den Lüsten, die uns von ihr entfernen, vorzuziehen; doch wäre in diesem Falle die Verpflichtung nicht so stark und entscheidend. Auch ist es richtig, daß der Geschmack der Menschen verschieden ist, und man sagt, über den Geschmack dürfe man nicht streiten. Aber da es sich hierbei nur um verworrene Perzeptionen handelt, so darf man sich ihnen nur bei solchen Dingen hingeben, die man, als sittlich gleichgültig und unschädlich erprobt hat: denn wenn jemand an Giften Geschmack fände, die ihn töten oder zugrunde richten müssen, so wäre es lächerlich zu sagen, man dürfe ihm das Recht seines Geschmacks nicht bestreiten.

§ 55. Philal. Wenn es jenseits des Grabes nichts zu hoffen gibt, so ist ohne Zweifel der Schluß sehr richtig: Lasset uns essen und trinken, laßt uns alles genießen, was uns Freude macht, denn morgen sind wir tot.

Theoph. Meiner Meinung nach läßt sich über diesen Schluß noch manches sagen. Aristoteles und die Stoiker und mehrere andere alte Philosophen waren anderer Ansicht, und ich glaube in der Tat, daß sie recht hatten. Wenn es auch nichts jenseits dieses Lebens gäbe, so würde dennoch die Ruhe der Seele und die Gesundheit des Körpers darum nichtsdestoweniger den Lüsten, die ihnen entgegenwirken, vorzuziehen sein. Daß ein Gut nicht immer dauern wird, ist kein Grund, es gering zu achten. Ich gestehe aber, daß es Fälle gibt, in denen sich nicht beweisen läßt, daß das Ehrenvollste zugleich auch das Nützlichste ist. Also ist es allein die Rücksicht auf Gott und die Unsterblichkeit, die die Verpflichtungen zur Tugend und zur Gerechtigkeit absolut unaufheblich macht[76]).

§ 58. Philal. Mir scheint, daß das gegenwärtige Urteil über Gut und Schlimm, das wir im einzelnen Falle

[76]) Näheres hierüber in der Einleitung zum „Codex juris gentium diplomaticus", § XIII, Dutens IV, P. 3, S. 296f.

fällen, stets das richtige ist. Was das gegenwärtige Glück oder das gegenwärtige Unglück betrifft, wenn also die Reflexion nicht weitergeht und alle Folgen gänzlich beiseite gesetzt werden, so wählt der Mensch niemals falsch.

Theoph. Das heißt, wenn alles sich auf diesen einen gegenwärtigen Augenblick beschränkte, so gäbe es keinen Grund, die Lust, die sich darbietet, zurückzuweisen. In der Tat habe ich schon bemerkt, daß jede Lust ein Gefühl der Vollkommenheit ist. Aber es gibt gewisse Vollkommenheiten, die größere Unvollkommenheiten nach sich ziehen. Wenn sich jemand z. B. sein ganzes Leben damit beschäftigte, Erbsen gegen Nadeln zu werfen, um zu lernen, ihre Öhre nicht zu verfehlen, wie der Mann, dem Alexander der Große zur Belohnung einen ganzen Scheffel Erbsen geben ließ, so würde dieser Mensch zwar zu einer gewissen Vollkommenheit gelangen, die aber von sehr geringer Bedeutung wäre und nicht verdiente, mit so vielen anderen sehr nötigen Vollkommenheiten, die er darüber vernachlässigt hatte, in Vergleich gestellt zu werden. So muß denn die Vollkommenheit, die sich in gewissen momentanen Lustgefühlen findet, vor allem der Fürsorge für jene Vollkommenheiten weichen, die unentbehrlich sind, wenn man nicht ins Unglück geraten soll: d. h. in jenen Zustand, wo man von einer Unvollkommenheit in eine andere, von einem Schmerz in einen anderen verfällt. Gäbe es dagegen nur die Gegenwart, so müßte man sich mit der Vollkommenheit genügen lassen, die sich in ihr gerade darbietet, d. h. mit der gegenwärtigen Lust.

§ 62. Philal. Niemand würde sich selbst freiwillig ins Unglück stürzen, wenn er nicht durch falsche Urteile dazu gebracht würde. Ich rede hier nicht von den Täuschungen, welche die Folgen eines unausweichlichen Irrtums sind und kaum den Namen falscher Urteile verdienen, sondern von jenen Urteilen, die wir nach dem Geständnis, das wir uns im eigenen Innern machen müssen, als falsch bezeichnen. — § 63. Zuerst also irrt die Seele, wenn wir die gegenwärtige Lust oder Unlust mit einer zukünftigen Lust oder Unlust vergleichen, denn wir schätzen beide je nach dem verschiedenen Abstand, in dem sie sich von uns befinden: einem verschwende-

rischen Erben ähnlich, der um eines augenblicklichen geringen Besitzes willen einer großen Erbschaft, die ihm nicht entgehen könnte, entsagen würde. Jeder muß die Falschheit dieses Urteils anerkennen, denn die Zukunft wird zur Gegenwart werden und alsdann denselben Vorteil der nächsten Nähe haben. Wenn in dem Augenblick, in dem der Mensch das Glas zur Hand nimmt, die Lust des Trinkens mit den Kopf- und Magenschmerzen begleitet wäre, die sich in wenigen Stunden einstellen werden, so würde er den Wein nicht an die Lippen führen. Wenn ein so kleiner Zeitunterschied eine solche Täuschung hervorbringen kann, so wird ein größerer Abstand eine um so stärkere Wirkung üben.

Theoph. Die Entfernung des Ortes und der Zeit wirken hier in mancher Hinsicht übereinstimmend: mit dem Unterschiede jedoch, daß die sichtbaren Dinge ihre Wirksamkeit auf das Auge ungefähr nach dem Verhältnis ihrer Entfernung verringern, während dies von den zukünftigen Gegenständen, welche auf die Phantasie und den Geist wirken, nicht in gleicher Weise gilt. Die Lichtstrahlen sind gerade Linien, die sich nach einem gleichmäßigen Verhältnis entfernen, aber es gibt auch krumme Linien, die in einer gewissen Entfernung mit der Geraden zusammenzufallen scheinen und sich nicht mehr sichtbar von ihr unterscheiden, wie die Asymptoten, deren Unterschied von der geraden Linie dem Anscheine nach verschwindet, obgleich sie in Wirklichkeit von ihr für immer getrennt bleiben. Ja es zeigt sich, daß die Dinge sich schließlich nicht im Verhältnis zu ihrer wachsenden Entfernung verkleinern, denn ihre Erscheinung verschwindet bald gänzlich, wenn auch die Entfernung keine unendliche ist. Ebenso vermag eine kleine zeitliche Entfernung die Zukunft gänzlich unserem Blicke zu entziehen, ganz wie wenn der Gegenstand verschwunden wäre. Oft bleibt von ihm im Geiste nur das Wort zurück und jene Art tauber und unwirksamer Gedanken, von denen ich bereits gesprochen habe, wenn man nicht durch Methode und Übung die richtige Vorsorge getroffen hat.

Philal. Ich spreche hier nicht von jener Art falschen Urteils, vermöge dessen das Abwesende im menschlichen Geiste nicht nur verringert, sondern gänzlich vernichtet

wird, indem man alles genießt, was man im gegenwärtigen Moment erreichen kann, und meint, daß sich kein Übel hieraus ergeben werde.

Theoph. Wenn die Erwartung des künftigen Guten oder Bösen vernichtet wird, weil man den Schluß, den man hierauf aus den gegenwärtigen Umständen ziehen kann, leugnet oder in Zweifel zieht, so liegt hierin ein falsches Urteil von anderer Art; im übrigen ist jedoch der Irrtum, durch den das Gefühl für die Zukunft in uns vernichtet wird, mit dem bereits erwähnten falschen Urteil einerlei, das in einer zu schwachen Vorstellung der Zukunft, die man nur wenig oder gar nicht beachtet, seinen Grund hat. Man könnte übrigens hier vielleicht zwischen schlechtem Geschmack und falschem Urteil unterscheiden, denn oft zieht man nicht einmal in Frage, ob das zukünftige Gut vorgezogen werden müsse, und handelt nur nach dem Eindruck, ohne sich auf eine Prüfung einzulassen. Denkt man aber daran, so setzt man entweder die Erwägung nicht lange genug fort, und geht über die Frage, die man aufgeworfen hat, kurz hinweg, ohne sie weiterzuführen, oder aber man treibt die Prüfung weiter und zieht endlich einen bestimmten Schluß. In beiden Fällen bereuen wir nachher bisweilen, in stärkerem oder schwächerem Maße, was wir getan haben; — während sich mitunter freilich auch keinerlei formido oppositi oder keinerlei Bedenklichkeit einstellt, weil der Geist sich entweder von dem Gegenstand völlig abwendet oder durch Vorurteile irregeleitet ist.

§ 64. Philal. Die beschränkte Fassungskraft unseres Geistes ist die Ursache der falschen Urteile, die wir bei der Vergleichung der Güter und Übel fällen. Wir können nicht gut zweierlei Lust zugleich genießen, und noch weniger können wir zu einer Zeit, wo wir vom Schmerz überwältigt sind, irgendeine Lust genießen. Ein Tropfen Bitterkeit, der dem Becher beigemischt ist, hindert uns, seine Süßigkeit zu schmecken. Das Übel, das man gerade fühlt, ist immer das ärgste; man ruft: Lieber jeden anderen Schmerz als diesen!

Theoph. In alledem besteht, je nach dem Temperament des Menschen, je nach der Stärke dessen, was man empfindet und je nach den Gewohnheiten, die man

angenommen hat, ein großer Unterschied. Ein Mensch, der die Gicht hat, kann nichtsdestoweniger, weil ihm ein großes Vermögen zufällt, Freude empfinden, und ein Mensch, der in allen Vergnügungen schwimmt und behaglich auf seinen Gütern leben könnte, kann wegen einer Ungnade bei Hofe in Trauer versinken. Denn Freude und Traurigkeit entstehen aus der Resultante oder dem Übergewicht der Lust oder des Schmerzes, wenn beides miteinander gemischt auftritt. Leander achtete die Beschwerlichkeit und die Gefahr einer nächtlichen Schwimmfahrt durch das Meer gering, da die Reize der schönen Hero ihn anfeuerten. Es gibt Leute, die wegen irgendeiner Krankheit oder eines Gebrechens weder essen noch trinken, noch andere Begierden befriedigen können, ohne dabei starke Schmerzen zu empfinden und die dennoch diese Triebe selbst über die Grenzen des Notwendigen und Richtigen hinaus befriedigen. Andere wieder sind so weichlich oder so verzärtelt, daß sie die Vergnügungen, mit denen irgendein Schmerz, ein Unbehagen oder eine Beschwerlichkeit verbunden ist, von sich stoßen. Es gibt Menschen, die sich über die augenblicklichen mittelmäßigen Schmerz- und Lustgefühle ganz hinwegsetzen und fast nur aus Furcht oder Hoffnung handeln; andere dagegen sind so verweichlicht, daß sie sich über das kleinste Ungemach beklagen oder fast wie die Kinder der kleinsten sinnlichen Lust des Augenblicks nacheilen. Solchen Menschen erscheint der momentane Schmerz oder die momentane Lust immer als größte; sie sind wie unbedachtsame Prediger oder Lobredner, bei denen das Sprichwort gilt: Der Heilige, den sie loben, ist immer der größte Heilige des Paradieses. So groß indessen die Mannigfaltigkeit unter den Menschen ist, so handeln sie doch alle nur ihren gegenwärtigen Perzeptionen gemäß, und, wenn die Zukunft auf sie einen Eindruck macht, so geschieht dies entweder durch das Bild, das sie sich im Geist von ihr entwerfen, oder kraft des Entschlusses, den sie gefaßt und der Gewohnheit, die sie angenommen haben, ihr gemäß zu handeln: selbst auf ein bloßes Wort oder anderes willkürliches Zeichen hin, und ohne ein Bild oder ein natürliches Zeichen von ihr zu besitzen. Denn einem einmal gefaß-

ten Entschluß, und vor allem einer Gewohnheit, können sie nicht zuwider handeln, ohne hierbei Unruhe und eine Art Verdruß zu empfinden.

§ 65. Philal. Die Menschen sind sehr geneigt, die zukünftige Lust in ihren Gedanken zu vermindern und zu glauben, daß sie, wenn man es auf die Probe ankommen ließe, der Hoffnung, die man auf sie setzt und der Meinung, die man allgemein von ihr hat, vielleicht nicht entsprechen würde. Denn sie haben durch eigene Erfahrung oft gefunden, daß nicht nur die Lust, die andere übermäßig gepriesen haben, sehr wenig nach ihrem Geschmack war, sondern daß auch manches, was ihnen selbst zu einer Zeit viel Lust verursacht hat, sie zu einer anderen abgestoßen und ihnen mißfallen hat.

Theoph. So pflegen die Lüstlinge zu urteilen, während die Ehrgeizigen und Habsüchtigen in bezug auf Ehren und Reichtümer gewöhnlich ganz anders denken, obgleich sie von diesen Gütern, wenn sie sie besitzen, nur einen mäßigen und oft sogar sehr geringen Gebrauch machen, da sie stets darauf bedacht sind, weiter zu eilen. Wie mir scheint, ist es eine schöne Erfindung der schöpferischen Natur, daß sie dem Menschen so viel Empfindung für etwas gegeben hat, was auf die Sinne so wenig Eindruck macht; und besäßen die Menschen nicht die Fähigkeit zum Ehrgeiz oder zur Habsucht, so würde es, wie die menschliche Natur nun einmal gegenwärtig beschaffen ist, schwer halten, daß sie genug Tugend und Vernunft erlangten, um an ihrer Vollkommenheit zu arbeiten, obwohl die Lüste des Augenblicks sie von ihr abwendig machen.

§ 66. Philal. Was diejenigen Dinge betrifft, die in ihren Folgen und durch ihre Fähigkeit, uns Gutes oder Böses zu verschaffen, gut oder böse sind, so urteilen wir über sie auf verschiedene Weise: denn entweder glauben wir nicht, daß das Übel, das aus ihnen entspringen kann, wirklich so groß sei, als es tatsächlich der Fall ist, oder wir halten zwar die Folge an und für sich für wichtig, sehen es aber nicht als sicher an, daß es nicht auch anders kommen könne, oder daß nicht wenigstens die Folge sich durch irgendwelche Mittel — sei es durch Fleiß, durch Geschicklichkeit, durch eine Ände-

rung des Verhaltens oder durch Reue — abwenden lassen werde.

Theoph. Versteht man unter der Wichtigkeit der Folge das, was aus der Handlung erfolgt, das heißt die Größe des Gutes oder Übels, das sie im Gefolge haben kann, so verfällt man damit, wie mir scheint, in die zuvor erwähnte Art des falschen Urteils: daß man sich nämlich das zukünftige Gut oder Übel nicht richtig vorstellt. So bleibt für jetzt nur die zweite Art des falschen Urteils übrig, daß nämlich das Eintreten der Folge in Zweifel gezogen wird.

Philal. Es würde leicht sein, im einzelnen zu zeigen, daß alle die Ausflüchte, von denen eben die Rede war, vernunftwidrige Urteile sind, jedoch begnüge ich mich im allgemeinen, zu bemerken, daß es geradezu gegen die Vernunft handeln heißt, wenn man ein größeres Gut gegen ein kleineres aufs Spiel setzt (oder sich dem Unglück aussetzt, um ein kleineres Gut zu erwerben und ein kleines Übel zu vermeiden), und zwar auf unsichere Vermutungen hin, und ehe man eine gehörige Prüfung angestellt hat.

Theoph. Da es zwei heterogene (miteinander unvergleichliche) Betrachtungsweisen sind, die Größe [der Gewißheit] der Folge und die Größe [der Bedeutung] dessen, was erfolgt, abzuschätzen[77]), so sind die Moralisten, indem sie versuchten, beides zu vergleichen, oft in Verwirrung geraten, wie dies bei denen zutage tritt, die von der Probabilität gehandelt haben. Die Wahrheit ist, daß hierbei — wie auch in anderen Schätzungen, in denen es sich um disparate und heterogene Elemente handelt, die sozusagen nicht derselben Dimension angehören — die Größe dessen, worum es sich handelt, im zusammengesetzten Verhältnis zu beiden Schätzungen steht und einem Rechteck gleicht, das man sowohl seiner Länge wie seiner Breite nach betrachten kann. Was nun die Größe [der Gewißheit] der Folge und die Grade der Probabilität betrifft, so fehlt uns noch jener Teil der Logik, der ihre Schätzung lehren soll. So haben denn

[77]) Die in Klammern eingeschlossenen Worte sind des besseren Verständnisses wegen aus dem englischen Original von Lockes Essay hinzugefügt.

die meisten Kasuisten, welche über die Probabilität geschrieben haben, nicht einmal deren Wesen begriffen, indem sie sie mit Aristoteles auf die Autorität gründeten, statt sie, wie es richtig gewesen wäre, auf die Wahrscheinlichkeit zu gründen: denn die Autorität bildet nur einen Teil der Gründe, die die Wahrscheinlichkeit ausmachen.

§ 67. Philal. Hier einige der gewöhnlichen Ursachen dieses falschen Urteils. Die erste ist die Unwissenheit, die zweite die Unachtsamkeit, wenn ein Mensch es unterläßt, selbst auf das zu merken, was er weiß. Es ist dies eine verstellte augenblickliche Unwissenheit, die das Urteil ebensosehr wie den Willen irreleitet.

Theoph. Es ist stets eine augenblickliche, aber nicht immer eine bloß verstellte Unwissenheit: denn man denkt nicht immer zur rechten Zeit an das, was man weiß und das man sich ins Gedächtnis zurückrufen sollte, wenn man völlig darüber Herr wäre. Die verstellte Unwissenheit ist, in der Zeit, in der man sie vorgibt, immer mit einer gewissen Achtsamkeit verbunden, während später bei ihr allerdings Unachtsamkeit einzutreten pflegt. Die Kunst, sich dessen, was man weiß, sobald man es braucht, zu bedienen, wäre eine der wichtigsten, wenn sie erfunden wäre, aber ich sehe noch nicht, daß man bis jetzt auch nur daran gedacht habe, ihre Elemente festzustellen; denn die Gedächtniskunst, über welche so viel Autoren geschrieben haben, ist etwas ganz anderes.

Philal. Wenn man also in Verworrenheit und Hast nur auf einer Seite die Posten summiert, und verschiedene Summen, die in die Rechnung eingehen müssen, aus Nachlässigkeit außer acht läßt, so bringt solch eine Übereilung nicht weniger falsche Urteile, als eine völlige Unwissenheit, hervor.

Theoph. Wenn es sich um das Abwägen der Gründe handelt, so ist in der Tat, wenn man richtig hierbei verfahren will, viel erforderlich und es geht damit beinahe so, wie mit den Rechnungsbüchern der Kaufleute. Denn da darf man keine Summe auslassen, man muß jede Summe für sich richtig berechnen, die Posten richtig

ordnen und sie endlich genau zusammenziehen. Aber man pflegt dabei mehrere wichtige Punkte zu versäumen: sei es, daß man überhaupt an sie nicht denkt, sei es, daß man über sie leicht hinweggeht, — oder man gibt nicht jedem Posten seinen wahren Wert, gleich jenem Buchhalter, der die Kolumnen jeder Seite mit Sorgfalt berechnete, der aber die einzelnen Summen jeder Linie, ehe er sie in die Kolumne setzte, sehr falsch berechnete, um damit die Revisoren zu täuschen, die besonders auf das, was in den Kolumnen steht, zu achten pflegen. Schließlich kann man sich, auch wenn man auf alles andere gut acht gehabt hat, noch beim Zusammenziehen der Summen der Kolumnen, ja sogar in der Schlußrechnung, in der die Summe aller Summen erscheint, irren. So müßten wir also, um die Kunst der Berechnung der Folgen richtig anzuwenden, noch die Kunst der Besinnung und die der Abschätzung der Wahrscheinlichkeiten, und ferner die Erkenntnis des Wertes der Güter und Übel besitzen; und nach dem allem hätten wir auch noch Aufmerksamkeit und Geduld nötig, um bis zum Abschluß zu gelangen. Kurz, es bedarf eines festen und unveränderlichen Entschlusses, um das, was man sich einmal vorgesetzt, auszuführen, und Kunstgriffe, Methoden, besonderer Gesetze und durchgebildeter Fertigkeiten, um ihn auch in der Folge aufrechtzuerhalten, wenn die Erwägungen, um derentwillen er gefaßt wurde, dem Geiste nicht mehr gegenwärtig sind. In dem wichtigsten Punkt freilich, der summam rerum, nämlich Glück und Unglück betrifft, hat man, Gott sei Dank, nicht so viel Kenntnisse, Hilfen und Kunstgriffe nötig, wie man wohl haben müßte, um in einem Staats- oder Kriegsrat, in einem Gerichtshof, bei einer ärztlichen Konsultation, in einer theologischen oder historischen Kontroverse oder bei einem mathematischen und mechanischen Problem richtig zu urteilen; dafür braucht man aber in dem, was jenen Hauptpunkt, Glück und Tugend betrifft, mehr Festigkeit und Fertigkeit, um immer gute Entschlüsse zu fassen und ihnen zu folgen. Zum wahren Glück genügt, mit einem Worte, ein geringeres Maß von Erkenntnis mit mehr gutem Willen, so daß der größte Idiot ebenso leicht dazu gelangen kann als der Gelehrteste und Gescheiteste.

Philal. Man sieht also, daß der Verstand ohne Freiheit von keinem Nutzen sein und die Freiheit ohne Verstand nichts bedeuten würde. Wenn ein Mensch zu erkennen vermöchte, was ihm wohltun oder schaden kann, ohne imstande zu sein, einen Schritt zu tun, um sich dem einen zu nähern oder sich von dem anderen zu entfernen, würde er dann um der Gabe dieses Blickes willen besser daran sein? Er würde sogar unglücklicher sein, denn er würde unnützerweise nach dem Guten schmachten und das Übel, das er als unvermeidlich erkennen würde, fürchten: und inwiefern ist denn jemand, der die Freiheit besitzt, inmitten vollständiger Dunkelheit hierhin und dorthin zu laufen, besser daran, als wenn er vom Winde hin und her geworfen würde?

Theoph. Seine Laune fände hierbei etwas mehr Befriedigung, aber er würde dennoch nicht besser imstande sein, das Gute zu finden und das Üble zu vermeiden.

§ 68. Philal. Eine andere Quelle des falschen Urteils! Zufrieden mit der ersten Lust, die uns entgegenkommt oder die die Gewohnheit uns angenehm gemacht hat, sehen wir nicht weiter um uns. Dies ist also eine neue Veranlassung für die Menschen, falsch zu urteilen, indem sie etwas als nicht notwendig zu ihrem Glück gehörig ansehen, was in der Tat dazu gehört.

Theoph. Diese Art falschen Urteils scheint mir unter der vorherigen Art, daß man sich nämlich hinsichtlich der Folgen täuscht, begriffen zu sein.

§ 69. Philal. Zu untersuchen ist noch, ob es in der Macht eines Menschen steht, das Angenehme oder Unangenehme, das irgendeine besondere Handlung begleitet, zu verändern. Es ist in mehreren Fällen möglich. Die Menschen können und müssen ihren Gaumen verbessern und ihm Geschmack beibringen. Und auch den Geschmack der Seele kann man verändern. Gehörige Prüfung, Übung, Fleiß, Gewohnheit haben diese Wirkung. Man gewöhnt sich an den Tabak, und findet ihn infolge der Gewohnheit zuletzt angenehm. Ebenso steht es mit der Tugend: die Gewohnheiten haben großen Reiz, und man kann sich nicht ohne Unruhe von ihnen trennen. Vielleicht wird man die Behauptung, daß

die Menschen es dahin bringen können, daß Dinge oder Handlungen ihnen mehr oder weniger angenehm seien, als ein Paradoxon betrachten: so sehr vernachlässigt man diese Pflicht.

Theoph. Dasselbe habe ich schon oben bemerkt im § 37 gegen Ende und § 47 auch gegen Ende. Man kann machen, daß man etwas will, und sich seinen Geschmack bilden.

§ 70. Philal. Die Moral, die auf echten Grundlagen ruht, kann nur zur Tugend bestimmen; es genügt, daß ein ewiges Glück und ein ewiges Unglück nach diesem Leben möglich seien. Man muß zugeben, daß ein gutes Leben, verbunden mit der Erwartung einer möglichen ewigen Glückseligkeit, einem schlimmen Leben vorzuziehen ist, in das sich die Furcht vor einem entsetzlichen Elend oder zum mindesten die schreckliche und unsichere Hoffnung, vernichtet zu werden, mischt. Alles dies ist von der äußersten Klarheit, selbst wenn die Rechtschaffenen in dieser Welt nur Übel zu erdulden hätten und die Bösen in ihr eine beständige Glückseligkeit genössen, was doch für gewöhnlich keineswegs der Fall ist. Denn wenn man alles wohl erwägt, so haben sie, glaube ich, selbst in diesem Leben den schlimmsten Teil.

Theoph. So würde also, wenn es auch nichts jenseits des Grabes gäbe, das Leben eines Epikureers nicht das vernunftgemäßeste sein. Ich freue mich, daß Sie auf diese Weise Ihre früheren entgegengesetzten Äußerungen [§ 55] berichtigen.

Philal. Wer würde närrisch genug sein, sich bei ruhigem Nachdenken dazu zu entschließen, sich der Gefahr, möglicherweise für ewig unglücklich zu werden, auszusetzen, — so daß der einzige für ihn günstige Fall das reine Nichts wäre —, statt das Leben eines rechtschaffenen Mannes zu wählen, der nichts anderes als die Vernichtung zu fürchten, dagegen eine ewige Glückseligkeit zu hoffen hat? Ich habe vermieden, von der Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit eines künftigen Lebens zu reden, weil ich hier keine andere Absicht hege, als die Falschheit des Urteils zu zeigen, deren sich jeder seinen eigenen Grundsätzen nach schuldig bekennen muß.

Theoph. Die Bösen sind sehr geneigt zu glauben, daß ein anderes Leben unmöglich ist. Aber sie haben dafür keinen anderen Grund, als daß man sich auf dasjenige beschränken müsse, was man durch die Sinne erfährt, und daß ihres Wissens noch niemand aus der anderen Welt zurückgekommen sei. Es gab eine Zeit, wo man nach demselben Grundsatz die Antipoden hätte verwerfen können, indem man sich rein auf den Standpunkt der populären Begriffe, statt auf den der Mathematik stellte, und man hätte hierzu nicht minder Grund gehabt, als man jetzt etwa haben kann, das andere Leben zu verwerfen, weil man bei den Vorstellungen der sinnlichen Einbildungskraft verharrt und die wahre Metaphysik nicht mit ihnen verbindet. Denn es gibt drei Stufen der Begriffe oder Ideen, populäre, mathematische und metaphysische Begriffe. Die Begriffe der einen Art reichten nicht hin, um den Glauben an die Antipoden hervorzurufen; die Begriffe der ersten und zweiten Art reichen noch nicht hin, um den Gedanken an die andere Welt zu erzeugen. Doch begründen sie allerdings bereits günstige Vermutungen: und wenn die zweite Art der Begriffe das Dasein der Antipoden auch vor dem Erfahrungsbeweis, den wir jetzt besitzen, sicherstellte (ich spreche hier nicht von dem Dasein der Bewohner, sondern lediglich von ihrem Wohnort, — denn diesen zum mindesten vermochten die Geographen und Astronomen aus der Kenntnis der Rundung der Erde zu erschließen), so gibt uns die letzte Klasse der Begriffe nicht minder Gewißheit über ein anderes Leben, schon hier und ehe man es aus eigener Anschauung kennt.

§ 72. Philal. Kommen wir jetzt auf die Macht zurück, die eigentlich den allgemeinen Gegenstand dieses Kapitels bildet, da die Freiheit nur eine Spezies derselben, aber freilich eine der wichtigsten, ausmacht. Um von der Macht bestimmtere Vorstellungen zu gewinnen, wird es nicht unpassend oder unnütz sein, sich eine genauere Kenntnis dessen, was man Tätigkeit nennt, zu verschaffen. Ich habe zu Anfang unserer Unterhaltung über die Macht gesagt, daß es nur zwei Arten von Tätigkeit gibt, von denen wir eine Vorstellung haben, nämlich Bewegung und Denken.

Theoph. Ich glaube, man könnte einen allgemeineren Ausdruck als den des Denkens gebrauchen, nämlich den der Perzeption, indem man das Denken nur den Geistern zuschreibt, während die Perzeption allen Entelechien zukommt. Doch will ich niemand die Freiheit streitig machen, den Ausdruck Denken in derselben Allgemeinheit zu nehmen. Und ich selbst mag es mitunter getan haben, ohne darauf zu achten.

Philal. Obwohl man nun diesen beiden Dingen den Namen Tätigkeit gibt, wird man doch finden, daß er auf sie nicht immer vollkommen paßt, und daß es gewisse Fälle gibt, in denen man vielmehr von einem Zustand des Leidens sprechen muß. In diesen Fällen empfängt die Substanz, in der die Bewegung oder das Denken vor sich geht, den Eindruck, durch den ihr die Tätigkeit mitgeteilt wird, lediglich von außen, und ist hierbei nur insofern tätig, als sie die Fähigkeit besitzt, diesen Eindruck aufzunehmen: dies aber ist nur eine passive Macht. Mitunter dagegen setzt sich die Substanz oder das wirkende Wesen auch durch seine eigene Macht in Tätigkeit, und dies ist eigentlich eine tätige Macht.

Theoph. Ich habe schon gesagt, daß, wenn man das Wort Tätigkeit in metaphysischer Strenge nimmt, — nämlich für diejenigen Vorgänge, die in der Substanz auf spontane Weise und aus ihrem eigenen Innern heraus geschehen — alles was im eigentlichen Sinne eine Substanz ist, auch tätig ist; denn nächst Gott kommt ihr alles von ihr selbst, da es unmöglich ist, daß eine erschaffene Substanz auf die andere Einfluß hat. Verstehen wir aber unter Tätigkeit einen Ausfluß der Vollkommenheit und unter Leiden das Gegenteil, so gibt es in den wirklichen Substanzen nur dann Tätigkeit, wenn ihre Perzeption (denn diese lege ich allen bei) sich entwickelt und deutlicher wird, wie ein Leiden nur dann besteht, wenn sie verworrener wird, so daß in den der Lust und des Schmerzes fähigen Substanzen jede Handlung eine Beförderung der Lust und jedes Leiden eine Beförderung des Schmerzes ist. Was die Bewegung anbetrifft, so ist sie nur eine reale Erscheinung, weil die Materie und die Masse, der die Bewegung zukommt,

nicht im eigentlichen Sinn eine Substanz ist. Indessen bietet die Bewegung das Bild einer echten Tätigkeit dar, wie auch die Masse ein Bild der Substanz ist: und in dieser Hinsicht kann man sagen, daß der Körper tätig ist, wenn in seiner Veränderung Spontaneität herrscht, daß er dagegen leidend ist, wenn er durch einen anderen getrieben oder aufgehalten wird: wie man, wenn es sich um das echte Tun und Leiden einer echten Substanz handelt, eine Veränderung, in welcher sie ihrer Vollkommenheit zustrebt, als Tätigkeit bezeichnen und ihr selbst zuschreiben kann, während man eine Veränderung, die im entgegengesetzten Sinne erfolgt, als Leiden auffassen und einer fremden Ursache zuschreiben kann, wenngleich diese nicht die unmittelbare Ursache des Geschehens ist: denn in dem ersten Falle bietet die Substanz selbst, in dem zweiten Falle dagegen die äußeren Dinge den Grund dar, kraft dessen wir die Veränderung auf verständliche Weise erklären können[78]). Ich spreche den Körpern nur ein Bild der Substanz und der Tätigkeit zu, weil alles, was aus Teilen zusammengesetzt ist, im strengen Sinne so wenig als eine Substanz gelten kann, wie eine Herde; indessen kann man sagen, daß auch hier eine gewisse Substantialität besteht, daß aber jene Einheit, kraft deren der Gegenstand einen Gegenstand ausmacht, hier lediglich aus dem Denken stammt[79]).

Philal. Ich hatte geglaubt, daß das Vermögen, Ideen oder Gedanken durch die Wirksamkeit einer fremden Substanz zu erhalten, das Vermögen zu denken genannt werde, obgleich es im Grunde nur ein passives Vermögen, oder eine einfache Fähigkeit ist, insofern man von den Reflexionen und inneren Vorgängen absieht, die das aufgenommene Bild stets begleiten: denn der Ausdruck in der Seele ist derartig, wie er in einem lebendigen Spiegel wäre. Dagegen ist unser Vermögen, nichtgegenwärtige Ideen nach Belieben wieder zurückzurufen und diejenigen, bei denen es uns angemessen erscheint, zu vergleichen, in Wahrheit ein aktives Vermögen.

[78]) Zu dieser Bestimmung der Begriffe des Leidens und der Tätigkeit vgl. das „Nouveau système de la nature et de la communication des substances“ (1695) (Band II, S. 270f.).

[79]) Vgl. hierzu bes. den Briefwechsel mit Arnauld, Band II S. 222ff.

Theoph. Dies stimmt auch mit den Begriffen, die ich soeben festgestellt habe, sofern hierbei ein Übergang zu einem vollkommeneren Zustand stattfindet. Indessen möchte ich glauben, daß auch die sinnlichen Empfindungen eine Tätigkeit in sich schließen, sofern sie uns zu deutlichen Perzeptionen verhelfen und uns hierdurch Gelegenheit verschaffen, Bemerkungen anzustellen und gleichsam uns selbst zu entwickeln.

§ 73. Philal. Man wird jetzt, glaube ich, die ursprünglichen und originalen Vorstellungen auf folgende kleine Anzahl zurückführen können: die Ausdehnung, die Widerstandsfähigkeit, die Beweglichkeit (d. h. das leidende Vermögen oder die Fähigkeit, bewegt zu werden), [die wir aus der sinnlichen Wahrnehmung der Körper schöpfen; das Vermögen zu denken und das aktive Bewegungsvermögen, das wir] auf dem Wege der Reflexion aus unserem Geiste gewinnen, endlich das Dasein, die Dauer und die Zahl, welche wir auf beiden Wegen, auf dem Wege der sinnlichen Empfindung sowohl wie auf dem der Reflexion erhalten[80]). Auf Grund dieser Ideen könnten wir, wenn ich mich nicht täusche, das Wesen der Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche und aller unserer anderen Ideen erklären, wenn unsere Fähigkeiten ausreichten, um die verschiedenen Bewegungen der kleinen Körper, die diese sinnlichen Empfindungen erzeugen, deutlich gewahr zu werden.

Theoph. Die Wahrheit zu sagen, glaube ich, daß die Ideen, die man hier ursprüngliche und originale nennt, diese Bezeichnung in ihrer Mehrzahl nicht völlig verdienen, da sie meiner Ansicht nach einer weiteren Auflösung fähig sind; indessen tadle ich Sie nicht, sich auf sie beschränkt und die Analyse nicht weitergetrieben zu haben. Wenn übrigens hierdurch ihre Zahl verringert werden könnte, so ließe sie sich auch vermehren, indem man andere noch ursprünglichere oder doch ebenso ursprüngliche Ideen hinzufügte. Was ihre Anordnung anbetrifft, so möchte ich glauben, daß in der analyti-

---

[80]) Die in Klammern eingeschlossenen Worte finden sich nicht im Leibnizischen Text; sie sind hier, da sie zum Verständnis unentbehrlich sind, aus dem Locke'schen Original ergänzt worden.

schen Ordnung die Existenz allen übrigen Ideen, die Zahl der Ausdehnung, die Dauer der Motivität oder Beweglichkeit, vorausgehen muß, obgleich diese analytische Ordnung gewöhnlich nicht mit der Ordnung zusammenfällt, in der wir auf irgendeine äußere Gelegenheit hin, an diese Ideen denken. — Die Sinne liefern uns den Stoff zum Nachdenken, und wir könnten gar nicht einmal an das Denken denken, wenn wir nicht zugleich an etwas anderes dächten, nämlich an die besonderen Inhalte, die die Sinne uns liefern. Auch bin ich überzeugt, daß die Seelen und geschaffenen Geister niemals ohne Organe und niemals ohne sinnliche Empfindungen sind, denn ohne (sinnliche) Zeichen vermögen sie nicht zu denken. Diejenigen, die eine völlige Loslösung der Seele vom Körper und in der losgelösten Seele Arten des Denkens angenommen haben, die durch nichts im Umkreise unserer Erkenntnis erklärbar sind und nicht allein unserer gegenwärtigen Erfahrung, sondern, was noch weit mehr ist, der allgemeinen Ordnung der Dinge widerstreiten, haben denen, die sich starke Geister dünken, in die Hände gearbeitet und vielen die schönsten und größten Wahrheiten verdächtig gemacht, da sie sich hierdurch mancher guter Beweismittel für diese Wahrheiten, die diese Ordnung der Dinge uns liefert, beraubt haben[81]).

Kapitel XXII.

Von den gemischten Modi.

§ 1. Gehen wir zu den gemischten Modi über. Ich unterscheide sie von den einfacheren Modi, die nur aus einfachen Ideen derselben Gattung zusammengesetzt sind. Übrigens sind die gemischten Modi gewisse Verbindungen einfacher Ideen, die man nicht als charakteristische Merkmale irgendeines wirklichen Wesens, das ein festes Dasein besäße, betrachtet, sondern als losgelöste und unabhängige Ideen, die der Geist zusammenfügt, hierdurch sind sie von den zusammengesetzten Ideen der Substanzen verschieden.

---

[81]) S. ob. S. 16ff.

Theoph. Um dies richtig zu verstehen, muß man sich die Einteilungen, die Sie früher festgesetzt haben, zurückrufen. Die Ideen sind danach entweder einfach oder zusammengesetzt; die zusammengesetzten sind entweder Substanzen oder Modi oder Relationen; die Modi sind entweder einfache (aus einfachen Ideen derselben Art zusammengesetzte) oder gemischte. Ihrer Ansicht nach gibt es also einfache Ideen, Ideen der einfachen und der gemischten Modi, Ideen von Substanzen und Ideen von Relationen. Vielleicht könnte man die Termini oder Objekte der Ideen in abstrakte und konkrete einteilen: die abstrakten in absolute und in solche, die Relationen ausdrücken, die absoluten in Attribute und Modifikationen; die einen wie die anderen in einfache und zusammengesetzte; die konkreten in (echte) Substanzen und in substantielle Dinge, d. h. solche, die aus echten und einfachen Substanzen zusammengesetzt sind und aus ihnen resultieren.

§ 2. Philal. Der Geist ist hinsichtlich seiner einfachen Vorstellungen lediglich leidend, denn er empfängt sie, je nachdem die sinnliche Empfindung und die Reflexion sie ihm darbieten. Hinsichtlich der gemischten Modi aber ist er häufig selbsttätig, denn er kann die einfachen Ideen miteinander verbinden, und auf diese Weise zusammengesetzte Ideen bilden, ohne in Betracht zu ziehen, ob sie in dieser Vereinigung in der Natur vorhanden sind. Aus diesem Grunde gibt man Ideen dieser Art den Namen Begriff (notion).

Theoph. Auch die Reflexion indessen, kraft deren wir an einfache Ideen denken, ist oft ein willkürlicher Akt, und es können ferner die Verbindungen, die die Natur nicht geschaffen hat, in uns, wie von selbst, in den Träumen und Phantasien auf Grund des bloßen Gedächtnisses gebildet werden, ohne daß der Geist hierbei eine größere Tätigkeit, als bei den einfachen Ideen, entfaltet. Was das Wort Begriff anbetrifft, so wenden viele es auf alle Arten von Ideen oder gedanklichen Inhalten an, sowohl auf die ursprünglichen als auf die abgeleiteten.

§ 4. Philal. Die Bezeichnung für mehrere Ideen, die zu einer einzigen verknüpft sind, ist ihr „Name".

Theoph. Diese Erklärung gilt unter der Voraussetzung, daß die Ideen miteinander verknüpfbar sind: worin man oft Fehler begeht.

Philal. Da das Verbrechen, einen Greis zu töten, nicht, wie der Vatermord, einen eigenen Namen hat, so sieht man es nicht als komplexe Idee an.

Theoph. Der Grund, warum der Mord eines Greises keinen Namen hat, ist der, daß eine solche Bezeichnung, da die Gesetze hierauf keine besondere Strafe gesetzt haben, von geringem Nutzen sein würde. Indessen sind die Ideen nicht von den Namen abhängig[82]). Ein Moralist, der für das Verbrechen einen eigenen Namen erfinden und in einem besonderen Kapitel vom Greisenmord (der Gerontophonie) handeln wollte, indem er zeigte, was man den Greisen schuldig sei und welch eine barbarische Handlungsweise es sei, sie nicht zu verschonen, würde uns darum keine neue Idee geben.

§ 6. Philal. Der Umstand, daß die Sitten und Gebräuche einer Nation ihr bestimmte Verbindungen von Ideen vertraut machen, bewirkt allerdings, daß jede Sprache besondere Ausdrücke hat und daß man nicht immer ein Wort der einen in ein Wort der andern unmittelbar übersetzen kann. So waren der Ostrazismus bei den Griechen und die Proskription bei den Römern Worte, die die anderen Sprachen durch entsprechende Worte nicht auszudrücken vermochten. Die Veränderung der Lebensgewohnheiten bringt daher auch neue Wörter hervor.

Theoph. Daran hat auch der Zufall seinen Teil. So benutzen z. B. die Franzosen Pferde ganz ebenso, wie es bei anderen benachbarten Völkern der Fall ist; aber da sie das alte französische Wort, das dem *cavalcar* der Italiener entsprach, aufgegeben haben, so müssen sie mit einer Umschreibung sagen: *aller à cheval.*

§ 9. Philal. Wir gewinnen die Ideen der gemischten Modi durch die Beobachtung (wie z. B. die Idee des Kampfes daraus, daß man zwei Menschen kämpfen sieht), wir gewinnen sie ferner durch Erfindung (oder willkürliche Verbindungen einfacher Ideen), wie derjenige, der

[82]) Vgl. hierzu den „Dialogus de connexione inter res et verba", Band I, S. 15ff.

die Buchdruckerkunst erfand, die Idee von ihr besaß, ehe diese Kunst bestand. Endlich erwerben wir sie durch die Erklärung von Bezeichnungen, die wir Handlungen, die man niemals gesehen hat, beilegen.

Theoph. Man kann sie auch durch Träumen und Phantasieren gewinnen, wobei die Verbindung keine willkürliche ist, wenn man z. B. im Traume goldene Paläste sieht, ohne vorher daran gedacht zu haben.

§ 10. Philal. Die einfachen Ideen, die am meisten modifiziert worden sind, sind die des Denkens, der Bewegung und der Macht, von denen man alle Tätigkeiten herkommend denkt, denn die große Angelegenheit des menschlichen Geschlechts besteht in der Tätigkeit. Alle Tätigkeiten sind Gedanken oder Bewegungen. Die Macht oder die Fähigkeit eines Menschen, etwas zu tun, macht diejenige Idee aus, die wir Fertigkeit nennen, wenn man diese Macht durch häufige Wiederholung derselben Sache erlangt hat. Kann man diese Fähigkeit bei jeder sich darbietenden Gelegenheit ausüben, so nennen wir sie Disposition: so ist die Zärtlichkeit eine Disposition zur Freundschaft oder zur Liebe.

Theoph. Unter Zärtlichkeit verstehen Sie hier, glaube ich, das zarte Herz, sonst aber, scheint mir, betrachtet man die Zärtlichkeit als eine Eigenschaft, die man als Liebender besitzt, und durch die der Liebende für Wohl und Wehe des geliebten Gegenstandes sehr empfindlich gestimmt wird: hierauf geht, wie mir scheint, die „Carte du Tendre" in dem trefflichen Roman Clelia[83]). Da nun die Liebreichen ihren Nächsten mit einem gewissen Grad von Zärtlichkeit lieben, so sind sie für das Wohl und Wehe des andern empfindlich; und überhaupt haben diejenigen, welche ein zartes Herz haben, eine gewisse Disposition, mit Zärtlichkeit zu lieben.

Philal. Die Kühnheit ist das Vermögen, vor anderen, ohne sich aus der Fassung bringen zu lassen, zu tun oder zu sagen, was man will. Das Selbstvertrauen hinsichtlich dieses letzten Punktes, der das Reden betrifft, hatte bei den Griechen einen besonderen Namen.

---

[83]) La „carte du Tendre": die Karte von Amors Königreich, in der Clélie der Mlle de Scudéry; vgl. Band I, S. 210 und Anm. 152.

Theoph. Man würde gut tun, dem Begriff, den man hier durch den Ausdruck „Kühnheit" bezeichnet — ein Ausdruck, der jedoch, wie z. B. in der Bezeichnung „Karl der Kühne", oft ganz anders gebraucht wird —, einen eigenen Namen zu geben. Nicht aus der Fassung zu geraten, ist eine Stärke des Geistes, die aber die Bösen, wenn sie bis zur Unverschämtheit gelangt sind, mißbrauchen; wie andererseits die Scham eine Schwäche ist, die jedoch unter gewissen Umständen entschuldbar, ja sogar löblich ist. Was die Parrhesie betrifft, die vielleicht der griechische Ausdruck ist, den Sie meinen[84]), so schreibt man sie auch Schriftstellern, die die Wahrheit ohne Scheu sagen, zu; obwohl in diesem Falle, da sie nicht vor den Leuten sprechen, keine Veranlassung für sie besteht, aus der Fassung zu geraten.

§ 11. Philal. Wie das Vermögen die Quelle ist, aus der alle Tätigkeiten fließen, so gibt man den Substanzen, die der Sitz dieses Vermögens sind, den Namen „Ursache", wenn sie dieses ihr Vermögen in Wirklichkeit überführen; „Wirkungen" dagegen nennt man die Substanzen, die auf diese Art entstehen, oder vielmehr die einfachen Ideen (d. h. die Gegenstände dieser einfachen Ideen), die durch die Ausübung des Vermögens an einem Subjekt hervorgebracht werden. Die Wirksamkeit, durch die eine neue Substanz oder Idee (Eigenschaft) hervorgebracht wird, wird in dem Subjekt, das das Vermögen ausübt, Handlung genannt, während sie bei demjenigen Subjekt, an welchem irgendeine einfache Idee oder Eigenschaft verändert oder hervorgebracht wird, Leiden heißt.

Theoph. Versteht man das Vermögen als die Quelle, aus der alle Handlungen fließen, so bedeutet es mehr als eine bloße Fertigkeit oder Fähigkeit, als welche es im vorigen Kapitel erklärt worden ist: denn es schließt dann, wie ich schon mehrmals bemerkt habe, die Strebung in sich. In diesem Sinne pflege ich hierfür den Namen Entelechie zu verwenden, die als ursprüngliche Entelechie der Seele, in abstrakter Bedeutung, entspricht, oder als abgeleitete Entelechie in der Art des

[84]) Das englische Original Lockes fügt in der Tat diesen Ausdruck (παῤῥησία) in Klammern bei.

Conatus oder der Kraft und des Bewegungsantriebes zu denken ist[85]). Der Ausdruck Ursache wird hier nur von der wirkenden Ursache *(causa efficiens)* verstanden, er wird jedoch auch für die Endursache oder das Motiv gebraucht, um hier nicht von Stoff und Form zu reden, die man in den Schulen gleichfalls Ursachen nennt[86]). Ich weiß nicht, ob man sagen kann, daß ein und dasselbe Sein mit Rücksicht auf das Tätige Handlung, mit Rücksicht auf das Leidende Leiden genannt werde und daß es somit, wie die Beziehung, zwei Subjekten zugleich angehörte, und ob es nicht besser ist, zu sagen, daß hier zwei Wesen, das eine in dem Tätigen, das andere in dem Leidenden vorhanden sind.

Philal. Manche Worte, die eine Handlung auszudrücken scheinen, bedeuten nur die Ursache und die Wirkung: so schließen Schöpfung und Vernichtung keine Vorstellung von der Handlung selbst oder von der Art, in der sie sich vollzieht, in sich, sondern lediglich eine Vorstellung der Ursache und der hervorgebrachten Sache.

Theoph. Ich gebe zu, daß man sich im Gedanken der Schöpfung keinen Begriff von einer bestimmten, im Besonderen angebbaren Weise der Tätigkeit macht, der hier auch gar nicht statthaben kann. Da man aber mit diesem Gedanken etwas mehr ausdrücken will, als bloß Gott und die Welt — denn man denkt, daß Gott die Ursache und die Welt die Wirkung ist, oder eigentlich, daß Gott die Welt hervorgebracht hat —, so denkt man offenbar hierbei auch an die Handlung.

Kapitel XXIII.

Von den zusammengesetzten Ideen der Substanzen.

§ 1. Philal. Der Geist bemerkt, daß eine gewisse Anzahl von einfachen Ideen beständig zusammenbestehen, die, da man sie als einem einzigen Dinge

---

[85]) Vgl. Bd. II, S. 325; (Anm. 439).

[86]) Vgl. Aristoteles, Metaphys. IV, 2, 1013a: *αἴτιον λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐξ' οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος ... ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτων γένη ... ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως ... ἔτι ὡς τὸ τέλος.*

zugehörig betrachtet, wenn sie so in einem Subjekt vereinigt sind, mit einem einzigen Namen bezeichnet werden ... Daher kommt es, daß wir, obgleich es sich hier in Wahrheit um eine Anhäufung mehrerer miteinander verbundener Ideen handelt, in der Folge aus Unachtsamkeit geneigt sind, hiervon wie von einer einzigen einfachen Idee zu sprechen.

Theoph. In den gangbaren Ausdrücken sehe ich nichts, was als Unachtsamkeit getadelt zu werden verdient, denn wenngleich man nur ein einziges Subjekt und eine einzige Idee annimmt, so nimmt man doch damit noch nicht eine einzige einfache Idee an.

Philal. Da wir uns nicht vorstellen können, wie diese einfachen Ideen durch sich selbst bestehen können, so gewöhnen wir uns daran, etwas vorauszusetzen, was sie trägt (substratum), auf dem sie ruhen und aus dem sie hervorgehen, und dem man deswegen den Namen Substanz gibt.

Theoph. Ich glaube, daß diese Denkweise begründet ist und daß wir uns getrost an sie gewöhnen und sie voraussetzen dürfen, da wir zunächst lediglich mehrere Prädikate an ein und demselben Subjekt denken, und die metaphorischen Worte „Träger" oder „Substrat" nur dies bedeuten, so daß ich nicht einsehe, warum man sich hierbei Schwierigkeiten macht. Kommt ja doch umgekehrt gerade das Konkrete (wie gelehrt, warm, leuchtend) uns eher in den Sinn, als die Abstraktionen oder Qualitäten (denn um Qualitäten, nicht um Ideen handelt es sich in dem substantiellen Gegenstand), wie Gelehrsamkeit, Wärme, Licht usw., die viel schwerer zu begreifen sind[87]). Man kann sogar bezweifeln, ob diese Akzidenzien wirkliche Wesen sind, denn in der Tat sind sie sehr oft nur Beziehungen. Auch weiß man, daß gerade diese Abstraktionen am meisten Schwierigkeiten machen, wenn man sie auflösen will: und diejenigen, die mit den Spitzfindigkeiten der Scholastiker bekannt sind, wissen sehr wohl, daß die allerdornigsten Probleme auf einmal wegfallen, wenn man die abstrakten Wesen verbannt und sich entschließt, in der Regel nur von lauter kon-

---

[87]) S. ob. Anm. 32.

kreten Dingen zu reden und in den wissenschaftlichen Beweisen keine anderen Ausdrücke zuzulassen als solche, die substantielle Subjekte bezeichnen[88]). Die Schwierigkeit, die man hier erhebt, heißt also, wenn ich dies sagen darf, *nodum quaerere in scirpo*, und die Dinge auf den Kopf stellen, indem man die Qualitäten und andere abstrakte Termini als das Leichteste, die konkreten Wesen dagegen als etwas sehr Schwieriges ausgibt.

§ 2. Philal. Wir besitzen von der reinen Substanz im allgemeinen keinen anderen Begriff, als den von irgendeinem Subjekt, das uns gänzlich unbekannt ist und das wir nur als Träger der Eigenschaften voraussetzen. Wir sprechen wie Kinder, die man nicht sobald gefragt hat, was eine gewisse, ihnen unbekannte Sache sei, als sie die ihrer Meinung nach sehr befriedigende Antwort geben, es sei irgendwas: aber diese Redewendung bedeutet nur, daß sie nicht wissen, was es sei.

Theoph. Wenn man in der Substanz zweierlei, nämlich die Attribute oder Prädikate und das gemeinsame Subjekt dieser Prädikate unterscheidet, so ist es kein Wunder, daß man sich bei diesem Subjekt nichts Besonderes denken kann. Es muß wohl so sein, da man ja alle Attribute, durch die man irgendwelche Einzelbestimmtheit denken könnte, vorher bereits abgetrennt hat. Verlangt man also in diesem bloßen allgemeinen Subjekt mehr, als das, was dazu erforderlich ist, um zu denken, daß es sich um ein und dasselbe Ding handelt (z. B. um ein und dasselbe Ding, das versteht und will, sinnlich vorstellt und vernünftig schließt), so heißt dies etwas Unmögliches fordern und seiner eigenen Voraussetzung widersprechen, der gemäß man eine Abstraktion vollzogen und das Subjekt von seinen Eigenschaften oder Akzidenzien gesondert aufgefaßt hat. Die gleiche vorgebliche Schwierigkeit könnte man beim Begriff des Seins und überhaupt bei den allerklarsten und allerursprünglichsten Begriffen geltend machen: denn man könnte die Philosophen fragen, was sie sich denken, indem sie das bloße Ding überhaupt denken, da

[88]) Vgl. Leibniz' Abhandlung „De stilo philosophico Nizolii", Gerh. IV, 147 ff.

man auch von diesem, wenn einmal jede Einzelbestimmtheit ausgeschlossen ist, ebenso wenig zu sagen wissen wird, als man auf die Frage, was die reine Substanz überhaupt sei, zu antworten weiß. Ich glaube also, daß die Philosophen den Spott nicht verdienen, den man hier gegen sie richtet, indem man sie mit jenem indischen Weisen vergleicht, den man fragte, worauf denn die Erde ruhe und der zur Antwort gab, sie ruhe auf einen großen Elefanten, und als man weiter fragte, worauf der große Elefant ruhe, erwiderte: auf einer großen Schildkröte, schließlich aber, als man weiter in ihn drang, zu sagen, worauf sich denn die Schildkröte stütze, gezwungen war, zu erklären, es sei irgend etwas, er wisse selbst nicht was. Jedoch ist diese Betrachtung der Substanz, so unwichtig sie auch scheinen mag, nicht so leer und unfruchtbar, wie man denkt. Es ergeben sich hieraus für die Philosophie mehrere außerordentlich wichtige Folgerungen, die geeignet sind, ihr ein ganz neues Aussehen zu geben.

§ 4. Philal. Wir haben von der Substanz im allgemeinen keine klare Idee, und wir haben (§ 5) eine ebenso klare Idee vom Geiste, wie vom Körper; denn die Idee einer körperlichen Substanz in der Materie begreifen wir ebensowenig, wie die einer geistigen Substanz. Es geht uns damit beinahe so wie jenem jungen Doktor der Rechte, der dem Promoventen bei der Feierlichkeit zurief, er solle Doktor beider Rechte sagen, worauf dieser erwiderte: Sie haben recht, denn Sie wissen von dem einen ebensoviel wie von dem anderen.

Theoph. Was mich angeht, so glaube ich, daß diese Meinung von unserer Unwissenheit daher stammt, daß man eine Art der Erkenntnis fordert, die der Gegenstand nicht zuläßt. Das eigentliche Kennzeichen dafür, daß wir einen klaren und deutlichen Begriff von einem Dinge besitzen, liegt darin, daß wir von ihm viele Wahrheiten kraft apriorischer Beweise erkennen können, wie ich dies in einer Abhandlung über die Wahrheiten und die Ideen in der Leipziger „Acta eruditorum" vom Jahre 1684 gezeigt habe[89]).

---

[89]) S. Band I, S. 22ff.

§ 12. Philal. Wären unsere Sinne scharf genug, so würden die sinnlichen Eigenschaften, z. B. die gelbe Farbe des Goldes, verschwinden, und wir würden statt dessen eine bestimmte bewunderungswürdig feine Struktur der Teile sehen. Das zeigt sich ganz augenscheinlich in den Mikroskopen. Unsere gegenwärtige Erkenntnis entspricht dem Zustande, in welchem wir uns befinden. Eine vollkommene Erkenntnis der Dinge, die es umgeben, übersteigt vielleicht die Fähigkeit jedes endlichen Wesens. Unsere Fähigkeiten reichen aus, den Schöpfer zu erkennen und uns über unsere Pflichten zu belehren. Wenn unsere Sinne sehr viel lebhafter würden, so würde eine solche Veränderung mit unserer Natur unverträglich sein.

Theoph. Das alles ist wahr, und ich habe darüber schon etwas gesagt. Indessen bleibt nichtsdestoweniger die gelbe Farbe etwas Wirkliches, wie der Regenbogen, und wir sind allem Anschein nach zu einem Zustand bestimmt, der über unseren gegenwärtigen Zustand weit hinausgeht, ja werden selbst bis ins Unendliche fortschreiten können, denn es gibt in der körperlichen Natur keine Elemente. Gäbe es Atome, wie der Verfasser an einer anderen Stelle anzunehmen schien, so könnte die vollkommene Erkenntnis der Körper nicht die Kräfte jedes endlichen Wesens übersteigen. Wenn übrigens manche Farben oder Eigenschaften vor unseren Augen, falls sie besser bewaffnet oder schärfer wären, verschwinden würden, so müßten allem Anschein nach andere an ihrer Stelle entstehen: und es würde ein neues Wachstum unserer Erkenntnisschärfe nötig sein, um auch sie zum Verschwinden zu bringen, was bis ins Unendliche gehen könnte, wie dies mit der aktuellen Teilung der Materie in der Tat der Fall ist.

§ 13. Philal. Möglicherweise besteht einer der großen Vorzüge, die manche Geister über uns besitzen, darin, daß sie sich selbst Sinnesorgane bilden können, die ihrem gegenwärtigen Zwecke genau entsprechen.

Theoph. Wir tun das gleiche, indem wir uns Mikroskopen bauen, aber andere Geschöpfe können hierin vielleicht noch weiter gehen. Besäßen wir das Vermögen, unsere Augen selbst zu verwandeln, — wie wir es in ge-

wisser Weise tatsächlich tun, je nachdem wir in der Nähe oder aus der Ferne sehen wollen, — so bedürfte es, um sie auf diese Weise umzugestalten, noch einer anderen näheren Vermittlung, denn es ist zum mindesten notwendig, daß sich alles gemäß den Gesetzen der Mechanik vollzieht, da der Geist nicht unmittelbar auf die Körper einwirken kann. Übrigens glaube ich auch, daß die Art, in der die Geister die Dinge erkennen, der unseren einigermaßen analog ist: selbst wenn sie vor uns den hübschen Vorteil hätten, den der phantasiereiche Cyrano gewissen beseelten Naturen in der Sonne zuschreibt, die aus einer unendlichen Menge von kleinen geflügelten Wesen bestehen sollen, welche, indem sie sich nach dem Gebot der herrschenden Seele bewegen, alle Arten von Körpern bilden[90]). Es gibt nichts so Wunderbares, was der Mechanismus der Natur nicht hervorzubringen vermöchte, und ich glaube, daß die gelehrten Kirchenväter recht gehabt haben, den Engeln Leiber zuzuschreiben.

§ 15. Philal. Die Ideen des Denkens und der bewegenden Kraft, die wir in der Idee des Geistes finden, lassen sich ebenso klar und deutlich begreifen, wie die Idee der Ausdehnung, der Widerstandskraft und der Beweglichkeit, die wir in der Materie vorfinden.

Theoph. Was die Idee des Denkens anbetrifft, so stimme ich bei. Dagegen bin ich bezüglich der Idee, die wir von dem Vermögen haben, die Körper zu bewegen, anderer Ansicht, denn meinem System der prästabilierten Harmonie zufolge sind die Körper so eingerichtet, daß sie, einmal in Bewegung gesetzt, von selbst darin verharren, in dem Maße, wie die Tätigkeiten des Geistes es fordern. Diese Hypothese ist verständlich, die andere nicht.

Philal. Jeder Empfindungsakt gibt uns in gleicher Weise Erkenntnis des Körperlichen und des Geistigen, denn, indem das Gesicht und das Gehör mich erkennen läßt, daß es ein körperliches Sein außer mir gibt, weiß ich zur selben Zeit auf noch gewissere Art, daß es in mir ein geistiges Wesen gibt, welches sieht und hört.

---

90) S. Cyrano de Bergerac, L'histoire comique des états et des empires du soleil.

Theoph. Dies ist vollkommen richtig und es trifft durchaus zu, daß das Dasein des Geistes sicherer ist als das der sinnlichen Gegenstände.

§ 19. Philal. Die Geister können wie die Körper nur dort wirken, wo sie sind und [da sie] in verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten wirken[91]), so darf man auch allen endlichen Geistern Ortsveränderung zuschreiben.

Theoph. Das geschieht, glaube ich, mit Recht: denn der Ort ist nichts anderes als eine Ordnung des Zusammenbestehenden.

Philal. Man braucht nur die Trennung von Seele und Körper im Tode zu erwägen, um von der Bewegung der Seele überzeugt zu werden.

Theoph. Die Seele könnte aufhören in diesem bestimmten Körper zu wirken; und wenn sie, wie der Verfasser oben behauptet hat, völlig aufhören könnte zu denken, so könnte sie sich von diesem Körper trennen, ohne mit einem anderen vereinigt zu werden, so daß ihre Trennung ohne Bewegung vor sich gehen würde. Was mich betrifft, so glaube ich jedoch, daß sie immer denkt und empfindet, daß sie immer mit einem Körper verbunden ist, ja, daß sie niemals gänzlich und mit einem Male den Körper, mit dem sie verbunden ist, verläßt.

§ 21. Philal. Wenn jemand sagt, daß die Geister nicht *in loco, sed in aliquo ubi* (d. h. nicht an einem Orte, sondern in irgendeinem Wo) sind, so glaube ich nicht, daß man heutzutage auf eine solche Redensart viel Gewicht legen wird. Wenn sich aber jemand einbildet, daß sie einen vernünftigen Sinn gewinnen kann, so bitte ich ihn, diesen in gewöhnlicher, verständlicher Sprache auszudrücken und dann hieraus einen Beweisgrund dafür zu entnehmen, daß die Geister der Bewegung nicht fähig sind.

Theoph. Die Schulen haben drei Arten von Ubietät (Woheit) oder Arten, irgendwo zu sein, angenommen. Die erste wird *circumscriptive* genannt: man schreibt sie denjenigen im Raume befindlichen Körpern zu, die in ihm *punctatim* enthalten sind, so daß sie dadurch gemessen werden können, daß man die Punkte des räumlichen Dinges

[91]) Der Leibnizische Text ist hier nach dem Lockeschen Original ergänzt.

den Punkten des Raumes in eindeutiger Entsprechung zuordnet. Die zweite Art ist die *definitive,* nach der man definieren, d. h. bestimmen kann, daß das Ding, dem man eine Lage zuschreibt, in diesem oder jenem Raume ist, ohne feste Punkte oder Stellen angeben zu können, an denen es sich ausschließlich befindet. Auf diese Weise hat man sich die Gegenwart der Seele im Körper gedacht, — da man es nicht für möglich hielt, einen genauen Punkt anzugeben, an dem die Seele oder ein Teil von ihr sei, ohne daß sie sich zugleich in einem anderen Punkte befände. Noch heute sind viele gescheite Leute derselben Ansicht. Allerdings hat Descartes der Seele engere Schranken geben wollen, indem er ihr die Zirbeldrüse als eigentlichen Sitz anwies[92]), aber er hat gleichwohl nicht zu sagen gewagt, daß sie ausschließlich in einem Punkt dieser Drüse sich befinde; er hat damit also nichts gewonnen, und die Sache verhält sich in dieser Hinsicht nicht anders, als wenn man ihr den ganzen Körper zum Kerker oder Aufenthaltsort anwiese. Ich glaube, daß das, was man von den Seelen sagt, sich ähnlich auch von den Engeln behaupten läßt, von denen der große Lehrer von Aquino annahm, daß sie nur der Wirksamkeit nach an einem Orte wären[93]): eine Wirksamkeit, die meiner Ansicht nach keine unmittelbare ist und sich auf die prästabilierte Harmonie zurückführen läßt. Die dritte Ubietät ist die *repletive,* welche man Gott zuschreibt, der das ganze Universum in noch eminenterem Sinne erfüllt als die Geister sich in ihren Körpern befinden, denn er wirkt unmittelbar auf alle Geschöpfe, indem er sie fortwährend hervorbringt, während die endlichen Geister einen unmittelbaren Einfluß oder eine unmittelbare Wirksamkeit nicht ausüben können. Ob diese Lehre der Schulen ins Lächerliche gezogen zu werden verdient, wie man es hier dem Anschein nach tun will, weiß ich nicht. Man wird jedoch in jedem Falle den Seelen eine gewisse Art von Bewegung zuschreiben können, wenigstens in bezug auf die Körper, mit denen sie verbunden sind, oder mit Bezug auf ihre Art der Perzeption.

---

[92]) S. Descartes, Les passions de l'âme, Teil I, Art. 31—35.
[93]) Vgl. Thomas von Aquino, Summa theologiae I, quaest. 76, und die Schrift „De unitate intellectus contra Averroistas".

§ 23. Philal. Wenn jemand sagte, er wisse nicht, wie er denkt, so würde ich antworten, daß er auch nicht wisse, wie die festen Teile des Körpers sich aneinanderfügen, um ein ausgedehntes Ganzes zu bilden.

Theoph. Die Erklärung der Kohäsion hat ihre große Schwierigkeit, aber diese Kohäsion der Teile scheint nicht nötig zu sein, um ein ausgedehntes Ganzes zu bilden, denn auch von der vollkommen feinen und flüssigen Materie kann man sagen, daß sie ein Ausgedehntes bildet, ohne daß ihre Teile aneinander haften. Die Wahrheit zu sagen, glaube ich indes, daß die vollkommene Flüssigkeit nur der ersten Materie zukommt, daß sie also, ebenso wie die Ruhe, nur in der Abstraktion und als eine ursprüngliche Eigenschaft, besteht, nicht aber der zweiten Materie, so wie sie sich tatsächlich und mit ihren abgeleiteten Eigenschaften ausgestattet, vorfindet. Ich glaube nämlich nicht, daß es eine Masse von äußerster Feinheit gibt, und nehme vielmehr an, daß überall ein größerer oder geringerer Grad des Zusammenhangs unter den Teilen besteht, der von ihren miteinander übereinstimmenden Bewegungen herrührt: eine Übereinstimmung, die bei der Trennung der Teile gestört werden muß, was ohne eine gewisse Gewalt und einen gewissen Widerstand nicht möglich ist[94]). Was übrigens die Natur der Perzeption und weiterhin des Denkens betrifft, so gehören beide freilich zu den ursprünglichsten Begriffen; ich glaube indessen, daß die Lehre von den substantiellen Einheiten oder Monaden beides bedeutend aufklären wird.

Philal. Was die Kohäsion anlangt, so erklären manche sie dadurch, daß die Oberflächen, an denen zwei Körper sich berühren, durch ein Medium, das sie umgibt, z. B. durch die Luft, gegeneinander gepreßt werden. Nun ist es allerdings richtig (§ 24), daß der Druck, den ein derartiges Medium ausübt, es verhindern kann, daß man zwei glatte Oberflächen voneinander in perpendikulärer Richtung entfernt; er kann aber nicht hindern, daß man sie durch eine Bewegung, die diesen Oberflächen parallel ist, voneinander trennt. Gäbe es also keine andere

---

[94]) Vgl. hierzu Band II, S. 41 und S. 274 f.

Ursache der Kohäsion der Körper, so würde es leicht sein, alle ihre Teile voneinander zu sondern, indem man sie auf diese Weise zur Seite gleiten ließe, wobei man eine beliebige Fläche wählen könnte, die die materielle Masse irgendwie schneidet.

Theoph. Dies wäre ohne Zweifel richtig, wenn die flachen, aufeinanderliegenden Teile sich in derselben Fläche oder in parallelen Flächen befänden; da dies aber nicht der Fall ist und nicht der Fall sein kann, so wird man, wenn man versucht, die einen zur Seite gleiten zu lassen, auf eine unendliche Menge anderer, deren Fläche mit der ersten Ebene einen Winkel bildet, offenbar eine ganz andere Wirkung ausüben. Denn man muß wissen, daß man die zwei kongruenten Oberflächen nicht nur dann, wenn die Richtung der Trennungsbewegung perpendikulär ist, sondern auch, wenn sie gegen die Oberfläche schräg ist, nur mit Mühe trennen kann. Auf diese Weise kann man annehmen, daß die polyedrischen Körper, die die Natur in Bergwerken und anderswo bildet, aus blätterartigen Schichten bestehen, die nach allen Richtungen aneinander haften. Ich gebe indessen zu, daß der Druck des umgebenden Mediums auf die glatten, aneinanderhaftenden Oberflächen nicht genügt, um den Grund der Kohäsion vollkommen zu erklären, denn man setzt stillschweigend dabei voraus, daß diese aneinanderschließenden Tafeln schon Kohäsion haben.

§ 27. Philal. Ich hatte angenommen, daß die Ausdehnung des Körpers nichts anderes als die Kohäsion der festen Teile ist.

Theoph. Dies scheint mir mit Ihren eigenen vorhergegangenen Erklärungen nicht übereinzukommen. Mir scheint, daß ein Körper, in dem innere Bewegungen vor sich gehen, oder dessen Teile eine Tätigkeit besitzen, vermöge deren sie sich voneinander loszulösen streben (wie dies, glaube ich, immer der Fall ist), darum nicht aufhört, ausgedehnt zu sein. Somit scheint mir der Begriff der Ausdehnung von dem der Kohäsion gänzlich verschieden.

§ 28. Philal. Eine andere Idee, die wir vom Körper haben, ist das Vermögen, die Bewegung durch Stoß mitzuteilen, und eine andere, die wir von der

Seele haben, ist das Vermögen, durch das Denken Bewegung hervorzubringen. Die Erfahrung liefert uns täglich diese beiden Ideen in völliger Evidenz; wenn wir aber tiefer nachforschen wollen, wie dies geschieht, so finden wir uns bei beiden gleichmäßig im Dunkeln. Denn was die Mitteilung der Bewegung betrifft, bei der ein Körper so viel Bewegung verliert, als ein anderer empfängt, welches der gewöhnlichste Fall ist, so begreifen wir hierbei nichts weiter, als eine Bewegung, die aus einem Körper in einen anderen übergeht; was ich für ebenso dunkel und unbegreiflich halte, als die Art, wie unser Geist durch das Denken unseren Körper in Bewegung setzt oder hemmt. Noch schwieriger ist es, die Zunahme der Bewegung mittels des Stoßes, wie man sie beobachtet oder in gewissen Fällen als tatsächlich vorhanden annimmt, zu erklären.

Theoph. Ich wundere mich nicht, wenn man bei einer Frage unübersteigliche Hindernisse findet, bei der man etwas so Unbegreifliches vorauszusetzen scheint, wie den Übergang eines Akzidenz von einem Subjekt in ein anderes. Ich sehe aber keinen Grund, der uns zu einer derartigen Voraussetzung zwingt, die kaum weniger befremdlich ist, als die scholastische Annahme von Akzidenzien ohne Subjekt, die man doch vorsichtigerweise nur der wunderbaren Tätigkeit der göttlichen Allmacht zuschrieb, während hier der Übergang ein ganz gewöhnlicher sein würde. Ich habe darüber schon oben etwas gesagt (Kap. 21, § 4), wo ich auch bemerkt habe, daß der Körper keineswegs soviel Bewegung verliert, wie er einem anderen gibt. Man scheint sich hierbei die Bewegung wie etwas Substantielles zu denken, etwa wie Salz, das sich im Wasser auflöst: ein Vergleich, dessen Rohaut sich, wenn ich nicht irre, wirklich bedient hat[95]). Ich füge hier hinzu, daß dies nicht einmal der gewöhnlichste Fall ist, denn ich habe anderswo gezeigt, daß dieselbe Quantität der Bewegung sich nur dann erhält, wenn die beiden aufeinander treffenden Körper

---

[95]) Jacques Rohault (1620—1675); sein „Traité de Physique" (Paris 1671) gibt eine populäre Darstellung der Cartesischen Physik, die wesentlich zu ihrer Verbreitung beigetragen hat.

vor dem Zusammenstoße nach derselben Richtung gehen und sich auch nach dem Stoße in derselben Richtung bewegen[96]). Allerdings stammen die wahren Gesetze der Bewegung von etwas Höherem, als die Materie es ist. Was das Vermögen, durch das Denken Bewegung hervorzubringen, betrifft, so haben wir meiner Überzeugung nach von ihm so wenig eine Idee, wie wir eine Erfahrung davon haben. Die Cartesianer selbst gestehen zu, daß die Seelen der Materie keine neue Kraft verleihen können; sie behaupten aber, daß sie der Kraft, die die Materie schon besaß, eine neue Bestimmung oder Richtung zu geben vermögen. Ich für meinen Teil behaupte, daß die Seelen weder in der Kraft, noch in der Richtung der Körper etwas ändern, daß das eine so unbegreiflich und widersinnig wäre, wie das andere, und daß man sich der prästabilierten Harmonie bedienen muß, um die Einheit von Seele und Leib zu erklären[97]).

Philal. Es verlohnt sich, zu untersuchen, ob die tätige Kraft das eigentliche Attribut der Geister und die leidende Kraft das der Körper ist. Daraus ließe sich die Vermutung gewinnen, daß die geschaffenen Geister, da sie sowohl tätig als leidend sind, nicht gänzlich von der Materie getrennt sind, denn da der reine Geist, d. h. Gott, lediglich tätig, die reine Materie dagegen lediglich leidend ist, so darf man annehmen, daß die anderen Wesen, die zugleich tätig und leidend sind, an beiden teilhaben.

Theoph. Diese Gedanken sagen mir ungemein zu und drücken ganz meine Meinung aus, sofern man nur das Wort Geist so allgemein versteht, daß es alle Seelen umfaßt oder vielmehr (um noch allgemeiner zu reden) alle die substantiellen Entelechien oder Einheiten, welche mit den Geistern Analogie haben.

§ 31. Philal. Ich möchte, daß man mir in unserem Begriff von Geist etwas Verworreneres oder dem Wider-

---

[96]) S. das „Specimen dynamicum" (1695), Band I, S. 256ff. Über die Umbildung des Gesetzes der Erhaltung der Bewegungsquantität in den Satz der Erhaltung der algebraischen Summe der Bewegungsgröße s. Band I, 264, 279f. (vgl. Band I, Anm. 201).

[97]) Vgl. Theodicee, I, § 61; Monadologie § 80 (Band II, S. 454).

spruch Näherliegendes zeigte, als jene Bestimmung, die im Begriff des Körpers selbst enthalten ist: ich meine die Teilbarkeit ins Unendliche.

Theoph. Was Sie hier sagen, um zu zeigen, daß wir die Natur des Geistes ebenso oder besser als die des Körpers verstehen, ist sehr wahr, und Fromond, der eigens ein Buch: *De compositione continui* geschrieben hat, hat es mit Recht Labyrinth betitelt. Das kommt aber von einer falschen Idee her, die man von der körperlichen Natur, wie auch vom Raume hat[98]).

§ 33. Philal. Selbst die Gottesidee weist den gleichen Ursprung wie die übrigen auf: denn die komplexe Idee, die wir von Gott besitzen, setzt sich aus einfachen Ideen zusammen, die wir durch Reflexion gewinnen und die wir vermöge der Idee des Unendlichen, über die wir verfügen, erweitern.

Theoph. Ich beziehe mich hierfür auf das, was ich schon mehrmals gesagt habe, um zu zeigen, daß alle Ideen, und besonders die von Gott, ursprünglich in uns sind, und wir nur unsere Aufmerksamkeit auf sie zu lenken brauchen, sowie vor allem, daß die Idee des Unendlichen sich nicht durch eine Erweiterung der endlichen Ideen bilden läßt.

§ 37. Philal. Die meisten einfachen Ideen, aus denen sich unsere komplexen Ideen von Substanzen zusammensetzen, sind recht betrachtet nur Kräfte, wenn wir auch noch so geneigt sind, sie für positive Eigenschaften zu halten.

Theoph. Ich denke, daß die Kräfte, die der Substanz nicht wesentlich sind und die keine bloße Fertigkeit, sondern auch eine gewisse Strebung enthalten, gerade das sind, was man unter realen Eigenschaften versteht oder verstehen sollte.

---

[98]) Das Buch des Fromondus „Labyrinthus sive de compositione continui", auf das Leibniz mehrfach verweist, ist 1631 zu Antwerpen erschienen; über das „Labyrinth" des Continuums vgl. Theodicee (Vorrede, Gerh. VI, 29) und Band II, 499. Die Auflösung des Problems liegt für Leibniz in der Erkenntnis, daß der Raum und die Materie keine substantielle Wirklichkeit besitzen, sondern etwas rein „Ideelles" sind; vgl. Band II, S. 225 und Anm. 377.

Kapitel XXIV.

Von den Kollektivideen der Substanzen.

§ 1. Philal. Nach den einfachen Substanzen wollen wir zu den zusammengesetzten kommen. Ist nicht die Idee eines Haufens von Menschen, der ein Heer bildet, ebensogut eine einzige Idee, wie die eines Menschen es ist?

Theoph. Man hat recht zu sagen, daß dieses Aggregat (*ens per aggregationem,* um sich schulgemäß auszudrücken) eine einzige Idee ausmacht, wenngleich im eigentlichen Sinne dieser Haufe Substanzen nicht wirklich eine Substanz bildet. Es ist ein Resultat, dem die Seele kraft ihrer Perzeption und ihres Denkens erst die letzte Einheit verleiht. Man kann gleichwohl in gewisser Weise sagen, daß ein solches Aggregat etwas Substantielles sei, insofern es nämlich Substanzen in sich begreift.

Kapitel XXV.

Von der Relation.

§ 1. Philal. Es bleibt noch übrig, die Ideen der Relationen zu betrachten, die das geringste Maß von Realität in sich schließen. Wenn der Geist ein Ding neben einem anderen ins Auge faßt, so ist das eine Relation oder Beziehung, und die Benennungen oder Relationsausdrücke, die man in bezug hierauf bildet, sind Zeichen, die dazu dienen, unsere Gedanken über das Subjekt hinaus auf etwas von ihm Verschiedenes zu richten; beide gemeinsam nennt man Subjekte der Relation (Relata).

Theoph. Die Relationen und die Ordnungen sind im gewissen Sinne Vernunftwesen, obgleich sie in den Dingen selbst ihren Grund haben; denn man kann sagen, daß ihre Realität, wie die der ewigen Wahrheiten und die der Möglichkeiten, aus der höchsten Vernunft stammt[99]).

§ 5. Philal. Gleichwohl ist eine Veränderung der Relation möglich, ohne daß irgendeine Veränderung in dem Subjekt vor sich geht. Titius, den ich heute als Vater be-

---

[99]) Vgl. hierzu bes. Monadologie § 43, Band II, S. 445.

trachte, hört morgen, ohne daß sich in ihm irgendeine Veränderung zuträgt, auf, es zu sein, lediglich darum, weil sein Sohn stirbt.

Theoph. Man kann dies im Hinblick auf die Dinge, die man [gewöhnlich] gewahr wird, ganz gut sagen: wenngleich es in metaphysischer Strenge keine gänzlich äußerliche Bestimmung *(denominatio pure extrinseca)* gibt[100]).

§ 6. Philal. Ich meine, daß die Relation nur zwischen zwei Dingen stattfindet.

Theoph. Gleichwohl gibt es Beispiele von Relationen zwischen mehreren Dingen zugleich, wie die Relation der Ordnung oder die eines Stammbaumes, in denen die Reihenfolge und der Zusammenhang aller Teile oder Glieder ausgedrückt ist, und sogar eine Figur, wie z. B. die eines Vielecks, schließt die Beziehung aller Seiten in sich.

§ 8. Philal. Es ist auch gut, in Betracht zu ziehen, daß die Ideen der Relationen oft viel klarer sind als die der Dinge, welche die Subjekte der Relation sind. So ist der Beziehungsbegriff „Vater" klarer als der Begriff Mensch.

Theoph. Dies liegt daran, daß diese Relation so allgemein ist, daß sie auch anderen Substanzen zukommen kann. Auch kann, wenn ein Subjekt klare und dunkle Bestandteile in sich birgt, die Relation in dem klaren Bestandteil gegründet sein. Wenn aber der formale Gehalt der Relation die Erkenntnis dessen voraussetzte, was an dem Subjekt dunkel ist, so würde sie an dieser Dunkelheit teilhaben.

§ 10. Philal. Die Ausdrücke, welche den Geist notwendig auf andere Ideen hinführen, als auf diejenigen, die man in dem Gegenstand, den der Ausdruck oder das Wort bezeichnet, als wirklich existierend ansieht, sind relativ; die anderen sind absolut.

Theoph. Der Zusatz „notwendig" ist richtig und man könnte noch die Bestimmungen „ausdrücklich" und „auf den ersten Blick" hinzufügen, denn man kann z. B. an das Schwarze denken, ohne an dessen Ursache zu

100) Über diesen Satz, der die Grundlage des Leibnizischen „Indiscernibilienprinzips" bildet, s. Band I, Anm. 93; sowie Bd. II, S. 322 f.

denken. Man bleibt alsdann aber in den Schranken einer Erkenntnis, wie sie sich auf den ersten Blick darbietet und die entweder verworren, oder, wenngleich deutlich, so doch unvollständig ist — das erstere, wenn die Idee, um die es sich handelt, überhaupt keine Analyse erfährt, das letztere, wenn eine solche Analyse nur in beschränktem Maße stattfindet. Übrigens gibt es keinen Terminus, der so absolut und so losgelöst von allen andern wäre, daß er nicht Relationen in sich schließt und dessen vollständige Analyse nicht auf andere Dinge, ja auf die Gesamtheit aller anderen Dinge führt: so daß man als relative Termini diejenigen ansehen muß, die die Beziehung, welche sie enthalten, ausdrücklich bezeichnen. Ich setze dabei das Absolute dem Relativen entgegen, während ich es oben, in einem anderen Sinne, dem Begrenzten entgegengesetzt habe.

Kapitel XXVI.

Von der Ursache und Wirkung und einigen anderen Relationen.

§§ 1. 2. Philal. Ursache ist das, was eine einfache, nicht zusammengesetzte Idee hervorbringt, Wirkung das, was hervorgebracht wird.

Theoph. Ich sehe, daß Sie mit dem Ausdruck „Idee" oft auch deren objektiven Gegenstand oder die Eigenschaft, die durch die Idee ausgedrückt wird, bezeichnen. Wie ich schon oben bemerkt habe, definieren Sie nur die wirkende Ursache. Sagt man aber: Wirkende Ursache ist das, was hervorbringt, und Wirkung das, was hervorgebracht wird, so muß man zugestehen, daß man hier nur an Stelle eines Ausdrucks einen anderen, gleichbedeutenden setzt. Freilich habe ich Sie ein wenig deutlicher sagen hören, Ursache sei das, was da macht, daß etwas anderes zu existieren anfange, obwohl auch das Wort „macht" die hauptsächliche Schwierigkeit noch ganz bestehen läßt. Aber dies wird sich ein andermal besser erläutern lassen.

Philal. Um noch einige andere Relationen zu berühren, so bemerke ich, daß es Ausdrücke gibt, die man zur Bezeichnung der Zeit anwendet und die man ge-

wöhnlich nur als Bezeichnung für positive Ideen ansieht, während sie in Wahrheit (wie z. B. jung, alt usw.) relativ sind, denn sie schließen eine Beziehung zur gewöhnlichen Dauer der Substanz in sich, auf die man die Bezeichnung anwendet. So wird ein Mensch im Alter von 20 Jahren jung und im Alter von 7 Jahren sehr jung genannt. Alt nennen wir indessen ein Pferd von 20 und einen Hund von 7 Jahren. Aber wir sagen nicht, die Sonne und die Sterne, ein Rubin oder ein Diamant seien alt oder jung, weil wir die gewöhnlichen Perioden ihrer Dauer nicht kennen. — § 5. Dasselbe gilt von Ort und Ausdehnung, wie wenn man sagt, daß etwas hoch oder niedrig, groß oder klein sei. So erscheint einem Flamänder ein Pferd sehr klein, welches nach der Vorstellung eines Wallisers groß ist: jeder denkt an die Pferde, welche man in seinem Vaterlande zieht.

Theoph. Diese Bemerkungen sind sehr triftig. Allerdings entfernen wir uns mitunter etwas von diesem Sinn, indem wir etwas als alt nicht im Vergleich zu Dingen seiner eigenen Gattung, sondern im Vergleich mit Dingen anderer Gattung bezeichnen. Wir sagen z. B., daß die Welt oder die Sonne sehr alt ist. Jemand fragte Galilei, ob er glaubte, daß die Sonne ewig sei. Er antwortete: *Eterno nò, ma ben antico* (Nicht ewig, aber sehr alt).

Kapitel XXVII.

Was Identität und Verschiedenheit ist.

§ 1. Philal. Eine der wichtigsten relativen Ideen ist die der Identität und der Verschiedenheit. Wir finden niemals, noch können wir es als möglich denken, daß zwei Dinge derselben Art zu gleicher Zeit an demselben Orte seien. Wenn wir daher fragen, ob ein Ding dasselbe sei oder nicht, so bezieht sich dies immer auf etwas, was in einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte existiert, woraus hervorgeht, daß ein Ding nicht zwei Anfänge der Existenz haben kann, noch zwei Dinge hinsichtlich des Ortes und der Zeit einen einzigen Anfang haben können.

Theoph. Außer der bloßen zeitlichen und örtlichen Verschiedenheit bedarf es stets eines inneren Prinzips

der Unterscheidung, und wenngleich es mehrere Dinge derselben Art gibt, bleibt es dennoch wahr, daß es niemals zwei vollkommen gleiche gibt. Obgleich also Zeit und Ort (d. h. die Beziehung nach außen) uns dazu dienen, die Dinge zu unterscheiden, die wir für sich selbst nicht wohl unterscheiden könnten, so bleiben doch nichtsdestoweniger die Dinge an und für sich unterscheidbar. Zeit und Ort machen also nicht das eigentliche Wesen der Identität und der Verschiedenheit aus, wenngleich die Verschiedenheit der Dinge allerdings mit der örtlichen oder zeitlichen Verschiedenheit Hand in Hand geht, weil diesen beiden gemäß auch verschiedene Eindrücke auf das Ding ausgeübt werden, — wenn man nicht sagen will, daß man vielmehr einen Punkt des Raumes und der Zeit vom andern durch die Dinge unterscheiden müsse, denn in sich selbst sind sie vollkommen gleich; aber sie sind auch keine Substanzen oder vollständige Realitäten. Die Methode der Unterscheidung, die Sie hier, als die einzige, bei Dingen gleicher Art anwendbare vorzuschlagen scheinen, ist auf die Voraussetzung begründet, daß die Durchdringlichkeit der Natur der Dinge zuwider sei. Diese Voraussetzung ist vernunftgemäß, aber selbst die Erfahrung zeigt, daß man hier, wo es sich lediglich um die Möglichkeit der Unterscheidung handelt, nicht an sie gebunden ist. Wir sehen z. B., daß zwei Schatten oder zwei Lichtstrahlen einander durchdringen, und könnten uns eine Phantasiewelt ausdenken, wo die Körper es ebenso machten. Nichtsdestoweniger unterscheiden wir den einen Strahl von dem anderen, selbst dann, wenn sie sich kreuzen, durch die verschiedene Art ihres Durchgangs selbst.

§ 3. Philal. Das, was man in den Schulen Prinzip der Individuation nennt und mit dessen Bestimmung man sich so sehr quält, besteht in dem Dasein selbst, kraft dessen jedes Wesen an einen besonderen Zeitpunkt und an einen besonderen Ort gebunden ist, der zwei Wesen derselben Art nicht gemeinsam sein kann.

Theoph. Das Prinzip der Individuation kommt in den Individuen auf jenes Prinzip der Unterscheidung zurück, wovon ich eben gesprochen habe. Wenn zwei Individuen vollkommen ähnlich und gleich, mit einem Worte an sich selbst ununterscheidbar wären, so

würde es kein Prinzip der Individuation geben; ja ich wage zu behaupten, daß es unter dieser Bedingung keinen individuellen Unterschied, d. h. keine verschiedenen Individuen geben würde. Darum ist der Begriff der Atome chimärisch und stammt nur aus den unvollständigen Begriffen der Menschen. Denn wenn es Atome, d. h. vollkommen harte und vollkommen unveränderliche oder zu innerem Wechsel unfähige Dinge gäbe, die sich nur an Größe und Gestalt voneinander unterscheiden könnten, so gäbe es offenbar, da die Möglichkeit bestünde, daß sie von gleicher Gestalt und Größe wären, Dinge, die an sich ununterscheidbar, nur durch äußere Bestimmungen ohne inneren Grund voneinander gesondert werden könnten, was den wichtigsten Vernunftgrundsätzen zuwiderläuft. In Wahrheit aber ist jeder Körper veränderlich und wird sogar stets wirklich verändert, dergestalt, daß er an sich selbst von jedem anderen unterschieden ist. Ich erinnere mich, daß eine hohe Fürstin von hervorragendem Geist einmal auf einem Spaziergange in ihrem Garten sagte, sie glaube nicht, daß es zwei vollkommen gleiche Blätter gäbe. Ein geistvoller Edelmann, der den Spaziergang mitmachte, glaubte, es werde leicht sein, solche zu finden, aber obschon er viel danach suchte, mußte er sich durch den Augenschein überzeugen, daß man stets irgendeine Verschiedenheit in ihnen bemerken konnte. Man sieht aus diesen bisher vernachlässigten Betrachtungen, wie sehr man sich in der Philosophie von den natürlichsten Begriffen entfernt hat und wie sehr man den wichtigsten Prinzipien der wahren Metaphysik ferngeblieben ist[101]).

§ 4. Philal. Das was die Einheit (Identität) ein und derselben Pflanze ausmacht, besteht darin, daß in einem einzelnen Körper, der an einem gemeinsamen Leben teilhat, eine bestimmte Organisation von Teilen besteht, und diese dauert so lange, als die Pflanze bestehen bleibt, wenn sie sich auch in ihren Teilen ändert.

Theoph. Die Organisation oder Gestaltung würde für

---

[101]) Zum Inhalt und zur Begründung des Indiscernibilienprinzips s. den Briefwechsel mit Clarke (viertes Schreiben, § 3 ff., fünftes Schreiben, § 26, Band I, 145 ff. u. 174), vgl. auch Bd. I, Anm. 132. Über die scholastische Lehre vom „principium individuationis“ s. Leibniz' Erstlingsschrift „De principio individui“ (1663).

sich allein ohne ein subsistierendes Lebensprinzip, das ich Monade nenne, nicht genügen, um ein *idem numero* oder die Identität eines Individuums zu begründen; denn die Gestaltung kann spezifisch dieselbe bleiben, ohne individuell dieselbe zu bleiben. Wenn sich ein Hufeisen in einem ungarischen Mineralwasser in Kupfer verwandelt, so bleibt der Art nach dieselbe Gestalt, nicht aber dasselbe Ding in individueller Beziehung bestehen, denn das Eisen löst sich auf, und das Kupfer, mit dem das Wasser gesättigt ist, schlägt sich nieder und tritt unmerklich an seinen Platz. Nun ist die Gestalt ein Akzidenz, welches nicht von einem Subjekt zum anderen *(de subjecto in subjectum)* übergeht. Man muß also sagen, daß die organisierten Körper, ebensogut wie die übrigen, nur scheinbar beharren, nicht aber, wenn man es mit dem Ausdruck streng nimmt. Es verhält sich hier beinahe wie mit einem Fluß, dessen Wasser stets wechselt, oder wie mit dem Schiff des Theseus, das die Athener stets wieder ausbesserten. Was dagegen die Substanzen betrifft, die in sich selbst eine wahrhafte und wirkliche substantielle Einheit besitzen, der die eigentlich sogenannten Lebensverrichtungen zukommen können, und was die substantiellen Wesen betrifft, *quae uno spiritu continentur,* wie sich ein alter Rechtslehrer ausdrückt, d. h. die ein unteilbarer Geist beseelt, so hat man das Recht, zu behaupten, daß sie vollkommen ein und dasselbe Individuum bleiben: kraft dieser Seele oder dieses Geistes, der in den denkenden Geistern das Ich ausmacht[102]).

§ 5. Philal. Bei den Tieren und Pflanzen liegt der Fall nicht sehr verschieden.

---

[102]) Das heilige Schiff, das die Athener alljährlich, zum Danke für die Errettung von der an den Minotaurus nach Creta gelieferten Menschensteuer, nach Delos sandten, wurde stückweise erneuert, um dem Scheine nach stets dasselbe alte zu bleiben, das einst den Theseus getragen. So wechseln die organischen Körper auch allmählich alle ihre Stoffe, indem die Form bleibt. Das „quae uno spiritu continentur" steht in den Digesten (41, 3, 30) und ist eine von Pomponius gegebene, aus dem Stoicismus stammende Bestimmung. (Vgl. Göppert, Über einheitliche, zusammengesetzte und Gesamttatsachen nach römischem Recht, Halle 1871, S. 7ff., 20ff.) (Sch.). — Näheres über Leibniz' Lehre von der Identität der Person s. bes. im Discours de Métaphysique § 8ff. (Band II, S. 143ff.) und im Briefwechsel mit Arnauld (Band II, S. 189ff.)

Theoph. Wenn die Pflanzen und die Tiere keine Seele haben, so ist ihre Identität nur scheinbar; sie haben aber eine solche; und besitzen daher in aller Strenge eine wirkliche individuelle Identität, obgleich ihre organischen Körper eine solche nicht bewahren.

§ 6. Philal. Dies zeigt auch, worin die Identität eines und desselben Menschen besteht, nämlich allein darin, daß er das nämliche Leben genießt, das sich gleichmäßig fortsetzt durch allen Wechsel der materiellen Teilchen hindurch, die in einem fortwährenden Flusse begriffen sind, aber in dieser Aufeinanderfolge doch stets mit demselben organisierten Körper in lebendiger Weise vereint sind.

Theoph. Das läßt sich auch in meinem Sinne verstehen. In der Tat bleibt der organisierte Körper nicht länger als einen Augenblick derselbe; er ist nur in seiner Funktion gleichwertig[103]). Und wenn man die Seele nicht berücksichtigt, so findet auch nicht mehr dasselbe Leben und ebensowenig dieselbe Lebenseinheit statt. Diese Identität würde also nur eine scheinbare sein.

Philal. Wer die Identität des Menschen in etwas anderem sucht, als in einem Körper, der in einem bestimmten Augenblick wohlorganisiert ist und in dieser Lebensorganisation kraft einer Folge verschiedener materieller Teile, die mit ihm verbunden sind, verharrt, wird es schwerlich durchführen können, daß ein Embryo und ein Erwachsener, ein Wahnsinniger und ein Weiser derselbe Mensch sind, ohne daß aus dieser Voraussetzung die Möglichkeit fließt, daß Seth, Ismael, Sokrates, Pilatus, St. Augustin ein und derselbe Mensch seien. Noch schlechter würde sich dies mit den Begriffen derjenigen Philosophen vertragen, die die Seelenwanderung anerkannten und da glaubten, daß die Seelen der Menschen zur Strafe ihrer Übertretungen in Tierleiber gebannt werden können; denn ich glaube nicht, daß jemand, der überzeugt wäre, daß die Seele Heliogabals in einem Schweine fortlebte, behaupten würde, dies Schwein sei ein Mensch und derselbe Mensch wie Heliogabal.

Theoph. Es handelt sich hier um eine Frage, die die Bezeichnung, und um eine Frage, die die Sache angeht.

[103]) Im Text: il n'est qu'équivalent.

Was die sachliche Frage betrifft, so kann die Identität ein und derselben individuellen Substanz nur durch die Fortdauer derselben Seele aufrecht erhalten werden, denn der Körper ist in einem beständigen Fluß, und die Seele wohnt nicht in bestimmten, ihr zugehörigen Atomen, noch in einem kleinen unverweslichen Gebein, wie in dem Luz der Rabbinen. Indessen gibt es keine Seelenwanderung, in der die Seele ihren Körper gänzlich verläßt, um in einen anderen überzugehen. Sie behält immer, selbst im Tode, einen organisierten Leib, einen Teil des früheren, obgleich das, was sie behält, stets der Möglichkeit ausgesetzt ist, sich unmerklich zu zerstreuen und sich wiederherzustellen, ja zu gewisser Zeit eine große Veränderung zu erleiden. So findet also statt einer Seelenwanderung eine Umbildung, Ein- oder Auswickelung, kurz ein steter Fluß des Körpers dieser Seele statt. Der jüngere van Helmont glaubte, daß die Seelen von Körper zu Körper wandern, hierbei aber immer in ihrer Art verbleiben, so daß es stets dieselbe Zahl von Seelen derselben Art und folglich dieselbe Zahl Menschen und Wölfe geben müßte und die Wölfe, wenn sie in England vermindert und ausgerottet werden, sich anderswo entsprechend vermehren müßten[104]). Gewisse Betrachtungen, die man in Frankreich veröffentlicht hat, scheinen ebenfalls in dieser Richtung zu liegen. Wenn die Seelenwanderung nicht im strengen Sinne genommen wird, d. h. wenn man annehmen wollte, daß die Seelen den gleichen subtilen Körper bewahren und nur den gröberen Körper wechseln, so würde sie möglich sein, ja es ließe sich dann sogar der Übergang einer Seele in den Körper einer anderen Art, gemäß der Ansicht der Brahmanen und der Pythagoreer, denken. Aber nicht alles, was möglich ist, entspricht darum schon der Ordnung der Dinge. Die Frage jedoch, ob im Falle, daß eine solche Seelenwanderung wirklich stattfände, Kain, Ham und Ismael — vorausgesetzt, daß sie nach der Lehre der

[104]) Diese Ansicht des jüngeren van Helmont — es ist Franz Mercurius van Helmont, der Sohn des berühmten Arztes Joh. Baptist gemeint — findet sich in in den „Opuscula philosophica" der Comitissa de Connaway (London 1690) Buch I, Kap. 6, § 7 und 8 und Kap. 7, § 4 ausgeführt (Sch.). — Über Franz Merc. van Helmont vgl. Band II, S. 69 und Anm. 327.

Rabbinen dieselbe Seele hätten — derselbe Mensch genannt zu werden verdienten, ist nur ein Wortstreit; und ich habe bemerkt, daß der berühmte Schriftsteller, dessen Ansichten Sie vertreten haben, dies anerkennt und sehr gut erklärt (im letzten Paragraphen dieses Kapitels). Die Identität der Substanz würde hierbei stattfinden; wenn aber kein Zusammenhang der Erinnerung unter den verschiedenen Persönlichkeiten, welche von derselben Seele gebildet würden, bestünde, so wäre die moralische Identität nicht genügend gewahrt, um von ein und derselben Person reden zu können. Und wenn Gott wollte, daß die menschliche Seele in den Leib eines Schweines führe, so würde sie, wenn sie den Menschen vergäße und keine vernünftigen Handlungen mehr ausübte, auch keinen Menschen mehr ausmachen. Wenn sie aber in dem Tierleib die Gedanken eines Menschen hätte, ja die Gedanken eben des Menschen, den sie vor der Verwandlung beseelte, wie der goldene Esel des Apulejus, so würde man vielleicht keine Schwierigkeit machen, zu sagen, daß Lucius, der nach Thessalien gekommen war, um seine Freunde zu besuchen, unter dem Fell des Esels, wohin ihn Photis, ohne es zu wollen, gebannt hatte, derselbe blieb und von einem Herrn zum andern wanderte, bis die Rosen, die er aß, ihm seine natürliche Gestalt wiedergaben[105]).

§ 8. Philal. Ich glaube dreist behaupten zu können, daß, wer von uns ein Geschöpf sähe, das, wie er selbst, gemacht und gestaltet wäre, es einen Menschen nennen würde, hätte es auch niemals mehr Vernunft gezeigt als eine Katze oder ein Papagei; würde er dagegen einen Papagei vernünftig und philosophisch diskutieren hören, so würde er ihn doch nur einen Papagei nennen und ihn für nichts anderes halten; er würde von dem ersteren Wesen sagen, es sei ein einfältiger, stumpfer und von Vernunft verlassener Mensch, und von dem letzteren, es sei ein geistvoller und vernünftiger Papagei.

Theoph. Ich möchte dieser Meinung eher bezüglich des zweiten Punktes, als bezüglich des ersten Punktes beistimmen, wenngleich sich darüber noch etwas sagen läßt.

---

105) S. Apulejus, Metamorphoseon sive De asino aureo libri XI.

Wenige Theologen würden kühn genug sein, ein Wesen von menschlicher Gestalt, aber ohne bemerkbare Vernunft, sofort und unbedingt zur Taufe zuzulassen, wenn man es im Walde fände, und ein katholischer Priester würde vielleicht mit Hinzufügung einer Bedingung sagen: wenn du ein Mensch bist, so taufe ich dich, denn man könnte nicht wissen, ob es von menschlichem Geschlecht wäre und eine vernünftige Seele in ihm wohnte; es könnte ein Orang-Utang sein, jener in seinem Äußeren dem Menschen so ähnliche Affe, wie der, den Tulpius nach eigener Anschauung beschreibt oder wie der, dessen Anatomie ein gelehrter Arzt veröffentlicht hat. Allerdings kann der Mensch (wie ich zugebe) so dumm werden wie ein Orang-Utang, aber das Innere der vernünftigen Seele würde doch, wie ich dies oben erläutert habe, in ihm, trotz der Aufhebung seines Vernunftgebrauchs, bestehen bleiben; dies ist also ein Punkt, wo man nicht nach dem äußeren Scheine urteilen darf. Was den zweiten Fall angeht, so hindert nichts, daß es vernünftige Tiere einer von der unserigen verschiedenen Art gebe, wie jene Bewohner des poetischen Vogelreichs in der Sonne, wo ein Papagei, der nach seinem Tode aus dieser Welt dorthin gekommen war, dem Reisenden das Leben rettete, der ihm hienieden wohlgetan hatte. Wenn indessen, wie dies im Lande der Feen und in den Erzählungen der Mutter Gans vorkommt, ein Papagei eine verwandelte Prinzessin wäre und sich durch die Sprache als solche zu erkennen gäbe, so würden ohne Zweifel Vater und Mutter ihn als ihre Tochter liebkosen, und überzeugt sein, sie, wenngleich unter dieser fremdartigen Gestalt versteckt, zu besitzen. Gleichwohl würde ich nicht widersprechen, wenn jemand sagte, daß in dem goldenen Esel zwar das Selbst oder das Individuum wegen der Identität des immateriellen Geistes erhalten geblieben sei und daß infolge des Bewußtseins von diesem Ich Lucius oder die Person erhalten sei, daß dies aber kein Mensch mehr sei: denn in der Tat scheint es, daß man in die Definition des Menschen, wenn man sagt, daß er ein vernünftiges Tier sei, auch etwas von der Gestalt und Körperbildung aufnehmen muß; sonst würden meiner Anschauung zufolge auch die Geister Menschen sein.

§ 9. Philal. Das Wort Person bedeutet ein denkendes und vernünftiges, der Vernunft und Reflexion fähiges Wesen, welches sich selbst als ein Selbiges, als dasselbe Wesen, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt, betrachten kann: eine Betrachtungsweise, die einzig und allein auf dem Bewußtsein beruht, das es von seinen eigenen Handlungen besitzt. Diese Erkenntnis begleitet stets unsere sinnlichen Empfindungen und gegenwärtigen Perzeptionen, wenn sie deutlich genug sind, wie ich schon vorher mehr als einmal bemerkt habe; und kraft ihrer ist jeder für sich selbst das, was er sein eigenes Ich nennt. Man denkt hierbei nicht daran, ob dasselbe Ich sich in derselben Substanz oder in verschiedenen Substanzen fortsetzt, denn da das Bewußtsein *(consciousness)* das Denken immer begleitet, und hierin die Ursache liegt, daß jeder das ist, was er sein eigenes Ich nennt und wodurch er sich von jedem anderen denkenden Dinge unterscheidet, so besteht darin auch allein die persönliche Identität oder das, wodurch ein vernünftiges Wesen immer dasselbe ist; und so weit dies Bewußtsein sich auf die vergangenen Handlungen oder Gedanken erstrecken kann, so weit erstreckt sich die Identität dieser bestimmten Person, und das Ich ist jetzt dasselbe, welches es damals war.

Theoph. Auch ich bin der Meinung, daß die Bewußtheit oder das Selbstbewußtsein eine moralische oder persönliche Identität beweist. Eben hierdurch unterscheide ich die Fortdauer einer Tierseele von der Unsterblichkeit der Menschenseele. Die physische und reelle Identität ist in dem einen, wie in dem andern Fall erhalten, was aber den Menschen betrifft, so entspricht es den Regeln der göttlichen Vorsehung, daß seine Seele zudem noch die moralische Identität, die uns selbst als solche erscheint, bewahrt, damit hieraus die Identität einer Person entsteht, die fähig ist, die Strafen und Belohnungen zu empfinden. Sie scheinen anzunehmen, daß diese Identität für unser Bewußtsein bewahrt bleiben könnte, auch wenn es keine wirkliche Identität geben sollte. Ich möchte glauben, daß dies vielleicht durch die Allmacht Gottes geschehen kann, aber nach der Ordnung der Dinge setzt die Identität, deren sich die Person, indem sie sich als dieselbe

empfindet, selbst bewußt ist, die wirkliche Identität bei jedem von Reflexion und Selbstgefühl begleiteten Übergang zur nächstfolgenden Stufe voraus: denn eine so innerliche, unmittelbare Perzeption kann von Natur nicht täuschen. Wäre es möglich, daß der Mensch nur Maschine wäre und nebenher Bewußtsein besäße, so müßte man Ihrer Ansicht sein, aber ich behaupte, daß dieser Fall wenigstens innerhalb der natürlichen Ordnung nicht möglich ist. Auch möchte ich nicht sagen, daß die persönliche Identität oder selbst das Ich uns nicht erhalten bleiben und daß ich nicht mehr dasselbe Ich bin, das ich in der Wiege gewesen bin, unter dem Vorwand, daß ich mich an nichts von dem, was ich damals getan habe, mehr erinnere. An und für sich genügt es für die moralische Identität, daß von einem Zustand zu einem benachbarten ein vermittelter Bewußtseinszusammenhang stattfindet, ja dies gilt auch für einen etwas entfernten Zustand, selbst wenn hier irgendein Sprung besteht oder ein Abschnitt, der in Vergessenheit geraten ist, dazwischen liegt. Wenn z. B. eine Krankheit eine Unterbrechung in dem kontinuierlichen Zusammenhang meines Bewußtseins herbeigeführt hätte, so daß ich nicht wüßte, wie ich in den gegenwärtigen Zustand gelangt bin, obschon ich mich der entfernteren Dinge erinnern würde, so könnte das Zeugnis der anderen die Lücke meiner Wiedererinnerung ausfüllen. Man könnte mich auf dieses Zeugnis hin sogar bestrafen, wenn ich in einem Zeitraum, den ich kurz nachher infolge jener Krankheit vergessen hätte, etwas vorsätzlich Böses getan hätte. Ja auch wenn ich alles Vergangene vergessen hätte, so daß ich alles, selbst meinen Namen und selbst Lesen und Schreiben, von neuem lernen müßte, so könnte ich immerhin von den anderen mein vergangenes Leben in meinem früheren Zustand erfahren, wie auch meine Rechte mir erhalten bleiben, ohne daß es nötig wäre, daß ich mich in zwei Personen teilte und mich zu meinem eigenen Erben machte. All dies ist hinreichend, um die moralische Identität aufrecht zu erhalten, in der die Identität der Person besteht. Würden freilich die andern sich verschwören, mich zu täuschen (wie ich auch durch mich selbst getäuscht werden könnte, durch eine Vision, einen Traum oder eine Krankheit, indem ich das, was ich ge-

träumt, für wirklich hielte), so würde der Schein allerdings falsch sein; aber es gibt Fälle, wo man auf das Zeugnis eines andern hin der Wahrheit moralisch gewiß sein kann und bei Gott, dessen Gemeinschaft mit uns den Hauptpunkt der Moralität ausmacht, kann der Irrtum nicht statthaben. Was das Ich betrifft, so wird es gut sein, es von der Erscheinung des Ich und vom Ichbewußtsein zu unterscheiden. Das Ich macht die reale und physische Identität aus, während die Erscheinung des Ich, sofern sie wahrhaft ist, die persönliche Identität hinzufügt[106]). Will man also die persönliche Identität nicht weiter erstrecken, als die Erinnerung reicht, so wird man noch weniger sagen können, daß das Ich oder die physische Identität von ihr abhängig ist. Die reale und persönliche Identität läßt sich mit der höchsten Gewißheit, die bei Tatsachenfragen erreichbar ist, vermittels der gegenwärtigen unmittelbaren Reflexion beweisen; sie läßt sich für gewöhnlich wenigstens hinreichend durch unsere Erinnerung an die Zwischenzeit oder durch das übereinstimmende Zeugnis der anderen beweisen. Wenn aber Gott auf außerordentliche Weise die reale Identität veränderte, so würde die persönliche doch bestehen bleiben, falls der Mensch die Erscheinungen der Identität bewahrte, sowohl die inneren (d. h. die Erscheinungen des Bewußtseins), als auch die äußeren, vermöge deren er den andern erscheint. So ist das Bewußtsein nicht das einzige Mittel, um die persönliche Identität zu konstituieren, und der Bericht anderer, ja selbst andere Kennzeichen können dafür eintreten; Schwierigkeit entsteht aber, wenn diese verschiedenen Erscheinungen einander widersprechen. Das Bewußtsein kann, wie beim Vergessen, stumm sein; würde es aber in voller Klarheit Dinge behaupten, die den übrigen Erscheinungen zuwider wären, so würde man bei der Entscheidung in Verlegenheit und mitunter zwischen zwei Möglichkeiten gleichsam in der Schwebe sein: der Möglichkeit, daß unser Gedächtnis oder daß die äußeren Erscheinungen uns täuschen.

§ 11. Philal. Man wird sagen, daß die Gliedmaßen jedes Menschen ein Teil von ihm sind, und der Mensch

[106]) Vgl. hierüber bes. den Briefwechsel mit Arnauld, Band II, S. 195 ff.; s. a. Band II, Anm. 359.

also, da der Körper sich in einem beständigen Fluß befindet, nicht derselbe bleiben kann.

Theoph. Ich würde lieber sagen, daß das Ich und das Er ohne Teile sind, weil man, und zwar mit Recht, sagt, daß dieselbe Substanz oder dasselbe physische Ich sich wirklich erhält, man aber streng genommen nicht sagen kann, daß ein und dasselbe Ganze sich erhält, wenn ein Teil von ihm zugrunde geht; — was aber körperliche Teile hat, muß notwendig in jedem Augenblick welche verlieren.

§ 13. Philal. Das Bewußtsein, das man von seinen früheren Handlungen hat, könnte nicht von einer denkenden Substanz auf die andere übertragen werden, und die Fortdauer derselben Substanz wäre also, weil wir uns als dieselben empfinden, gewiß, wenn dies Bewußtsein eine einzige und selbige individuelle Tätigkeit wäre, d. h. wenn die Tätigkeit des Reflektierens dieselbe wäre, wie die Tätigkeit, über welche man, indem man sie sich zum Bewußtsein bringt, reflektiert. Da jedoch diese Tätigkeit des Reflektierens nur die Darstellung eines vergangenen Geschehens im gegenwärtigen Bewußtsein ist, so bleibt noch zu beweisen, daß etwas, was niemals wirklich stattgefunden hat, sich nicht trotzdem dem Geiste möglicherweise so darstellen kann, als ob es tatsächlich stattgefunden hätte.

Theoph. Die Erinnerung an einen bestimmten Zeitraum kann täuschen; man erfährt dies oft und kann sich einen natürlichen Grund dieses Irrtums denken. Aber die gegenwärtige und unmittelbare Erinnerung oder die Erinnerung dessen, was sich soeben erst zugetragen hat, d. h. das Bewußtsein oder die Reflexion, die die innere Tätigkeit begleitet, kann von Natur nicht täuschen, sonst wäre man nicht einmal sicher, dies oder jenes zu denken; denn man sagt sich dies innerlich nur von der vergangenen Tätigkeit und nicht beim Vollzug der Tätigkeit selbst. Wenn die inneren, unmittelbaren Erfahrungen nicht gewiß sein sollen, so gibt es gar keine Wahrheit von Tatsachen, deren man versichert sein könnte. Der Irrtum über etwas, was sich auf die mittelbaren und äußeren Perzeptionen bezieht, kann, wie ich schon bemerkt habe, eine verständliche Ursache haben; in den inneren, unmittel-

baren Perzeptionen dagegen läßt sich eine solche Ursache nicht finden, man müßte denn auf die göttliche Allmacht zurückgreifen.

§ 14. Philal. Was die Frage betrifft, ob beim Fortbestehen derselben unkörperlichen Substanz nichtsdestoweniger zwei verschiedene Personen bestehen können, so führt sie auf eine andere Frage zurück: nämlich ob dasselbe immaterielle Wesen jedweder Empfindung seines früheren Daseins beraubt werden und sie gänzlich einbüßen könne, ohne sie jemals wiedererlangen zu können, — so daß es also mit dem neuen Lebensabschnitt gleichsam eine neue Rechnung beginnt und in seinem Bewußtsein über seinen neuen Zustand nicht hinausgehen kann. Alle diejenigen, welche an die Präexistenz der Seele glauben, folgen augenscheinlich diesem Gedanken. Ich habe einen Menschen gesehen, der überzeugt war, daß seine Seele die des Sokrates gewesen sei, und ich kann versichern, daß er in dem Posten, den er bekleidete und der von keiner geringen Bedeutung war, für einen sehr verständigen Mann galt; auch hat er durch die Werke, die er veröffentlichte, gezeigt, daß es ihm weder an Geist noch an Wissen fehlte. Da nun die Seelen — soweit wir es aus ihrem Wesen beurteilen können — sich in bezug auf jeden beliebigen Teil der Materie gleichgültig verhalten, so schließt die Voraussetzung, daß eine und dieselbe Seele in verschiedene Leiber eingeht, keinen offenkundigen Widersinn in sich. Begreift aber jemand, der gegenwärtig keinerlei Empfindung von irgend etwas hat, das Nestor oder Sokrates jemals getan oder gedacht haben, oder kann er es begreifen, daß er dieselbe Person wie Nestor oder Sokrates sei? Kann er an den Handlungen dieser beiden alten Griechen irgendwelchen Anteil nehmen, kann er sie sich zuschreiben oder denken, daß sie eher seine eigenen Handlungen seien, als die irgendeines anderen Menschen, der jemals gelebt hat? Er ist so wenig dieselbe Person, wie einer von diesen beiden, als er es wäre, wenn die Seele, die gegenwärtig in ihm ist, in dem Augenblick erschaffen worden wäre, in welchem sie begann, den Körper zu beleben, den sie gegenwärtig inne hat. Dies vermöchte ihn also ebensowenig zur selben Person, wie

Nestor, zu machen, wie dies der Fall wäre, wenn etwa einige der materiellen Teilchen, die dereinst einen Teil von Nestors Körper ausmachten, jetzt einen Teil dieses Menschen bildeten. Denn dieselbe immaterielle Substanz macht in ihrer Vereinigung mit diesem oder jenem Körper, wenn nicht dasselbe Bewußtsein besteht, so wenig ein und dieselbe Person aus, als dieselben materiellen Teilchen, wenn sie ohne ein gemeinsames Bewußtsein einem Körper angehören.

Theoph. Ein immaterielles Wesen oder ein Geist kann nicht jeder Perzeption seines früheren Zustandes beraubt werden. Es bleiben ihm Eindrücke von allem dem, was ihm einstmals begegnet ist, ja er hat sogar Vorempfindungen von allem dem, was ihm widerfahren wird: aber diese Empfindungen sind sehr häufig zu gering, um vernehmlich zu sein und um sie deutlich gewahr zu werden, obwohl sie sich vielleicht einmal entwickeln können. Dieser Zusammenhang und diese Verknüpfung der Perzeptionen macht im realen Sinne dasselbe Individuum aus, aber die Akte der Apperzeption, kraft deren man sich die früheren Empfindungen zum deutlichen Bewußtsein bringt, beweisen zudem die moralische Identität und bringen die reale Identität in der Erscheinung zum Ausdruck. Die Präexistenz der Seelen tritt in unsern Perzeptionen nicht in die Erscheinung; wenn sie aber wahrhaft bestünde, so könnte sie dereinst erkannt werden. Es ist also nicht der Vernunft gemäß, daß die Wiederherstellung des Gedächtnisses auf immer unmöglich werde, vielmehr dienen die unmerklichen Perzeptionen, deren Nutzen ich bei so viel anderen wichtigen Gelegenheiten schon gezeigt habe, auch hier dazu die Keime der Erinnerung zu bewahren. Der verstorbene Henry Morus, Theolog der englischen Kirche, war von der Präexistenz überzeugt und hat sie literarisch verteidigt[107]). Der verstorbene jüngere van Helmont ging, wie ich eben gesagt habe, noch weiter und glaubte an die Wanderung der Seelen, wobei sie jedoch immer in einen

---

[107]) Über die Lehre Henry Mores s. Band I (Einleit.) 114ff.; Band II (Einleit.), S. 8ff.; vgl. Band I, 270f., Band II, 461. Die Präexistenz der Seelen verteidigt H. More in seiner „Dialogi divini", Opera, London 1679, I, 750ff.).

Körper derselben Gattung übergehen sollten, so daß nach seiner Meinung die menschliche Seele immer einen Menschen beseelte. Er glaubte mit einigen Rabbinern, daß die Seele Adams in den Messias als den neuen Adam übergehen werde; ja vielleicht glaubte er auch, so gescheit er auch sonst war, selbst irgendein Mann des Altertums gewesen zu sein. Wenn nun dieser Übergang der Seelen wahrhaft stattfände, wenigstens in der vorher von mir erläuterten möglichen Weise (die aber nicht wahrscheinlich erscheint), daß nämlich die Seelen, indem sie feine Körper behielten, plötzlich in andere gröbere Körper übergingen, so könnte es immerhin sein, daß irgendein Moderner das gleiche Individuum wie Nestor oder Sokrates wäre, ja daß jemand, der tief genug in sein Wesen eindringen würde, diese Identität zu erkennen vermöchte: auf Grund der Eindrücke und charakteristischen Merkmale, die in ihm von allem dem, was Nestor oder Sokrates getan haben, zurückgeblieben sind und die ein höherer Geist, wenn er scharfsinnig genug hierzu wäre, auch in ihm lesen könnte. Wenn jedoch der Mensch der neuen Zeit kein inneres oder äußeres Mittel hätte, um zu erkennen, was er gewesen ist, so würde dies hinsichtlich der moralischen Welt gerade so sein, wie wenn er es nicht gewesen wäre. Allem Anschein nach aber geht nichts im Universum völlig verloren; auch im Hinblick auf die moralische Welt, da Gott, dessen Regierung vollkommen ist, Herr über sie ist. Meinen Voraussetzungen gemäß sind auch die Seelen nicht, wie Sie es annehmen, in bezug auf jeden beliebigen Teil der Materie gleichgültig; vielmehr drücken sie ursprünglich diejenigen Teile der Materie aus, denen sie zugehören und mit denen sie kraft der Ordnung der Dinge verknüpft sein müssen. Auch wenn sie also in einen neuen groben oder sinnlich wahrnehmbaren Körper übergingen, so würden sie doch immer den Ausdruck alles dessen, was sie in den alten Körpern perzipiert haben, in sich bewahren, ja der neue Körper selbst müßte dies verspüren, so daß immer reale Kennzeichen der individuellen Fortdauer vorhanden sein werden. Aber welches auch immer unser vergangener Zustand gewesen sein mag, so kann doch die Wirkung, die von ihm zurückbleibt, nicht immer merklich sein. Der scharfsinnige Verfasser der

Abhandlung über den Verstand, dessen Ansichten Sie zu den Ihrigen gemacht haben, hatte bemerkt (im zweiten Buch, Kapitel von der Identität, § 27), daß ein Teil seiner Annahmen oder Fiktionen von einem Übergang der Seelen sich darauf gründet, daß man den Geist nicht nur als unabhängig von der Materie, sondern auch als gleichgültig gegen jegliche Art von Materie betrachtet. Ich hoffe aber, daß das, was ich Ihnen in bezug auf diese Frage hie und da gesagt habe, dazu dienen wird, diesen Zweifel aufzuklären und besser erkennen zu lassen, was gemäß der natürlichen Ordnung der Dinge möglich ist. Man sieht hieraus, in welcher Weise die Handlungen eines Alten einem Menschen der neueren Zeit angehören würden, der dieselbe Seele hätte, wenn er sich dessen auch nicht bewußt wäre. Würde aber dieser Zusammenhang als solcher erkannt, so würde sich hieraus zudem noch eine persönliche Identität ergeben. Übrigens macht ein Teil der Materie, wenn er von einem Körper in einen andern übergeht, nicht ein und dasselbe menschliche Individuum, noch das, was man Ich nennt, aus; sondern die Seele ist es, die dies ausmacht.

§ 16. Philal. Dennoch ist es wahr, daß ich an einer Handlung, die ich vor tausend Jahren begangen habe, sofern ich sie mir selbst kraft meines Selbstbewußtseins *(self consciousness)* zurechnen muß, ebenso großen Anteil habe und mit gleichem Recht für sie verantwortlich bin, als ich es für das bin, was ich im soeben verflossenen Augenblick getan habe.

Theoph. Die Meinung, daß man etwas getan habe, kann täuschen, wenn die Tat weit zurückliegt. Manche Leute halten etwas für wirklich, was sie geträumt haben, oder auch etwas, was sie erfunden haben, wenn sie es häufig wiederholt haben. Eine derartige falsche Meinung kann uns beschwerlich werden, aber nicht bewirken, daß man strafbar wird, wenn nicht andere damit übereinkommen. Auf der anderen Seite kann man für das, was man getan hat, verantwortlich sein, wenn man es auch vergessen hätte, falls die Handlung nur sonst sich beglaubigen läßt.

§ 17. Philal. Jedermann erfährt täglich, daß, solange sein kleiner Finger in seinem Bewußtsein inbegriffen ist,

er ebensowohl ein Teil seines Selbst ausmacht, wie nur irgend etwas anderes, das mit diesem Selbst aufs innigste verknüpft ist.

Theoph. Ich habe schon bemerkt (§ 11), warum ich nicht behaupten möchte, daß mein Finger ein Teil meines Ich ist, aber allerdings gehört er mir zu und macht einen Teil meines Körpers aus.

Philal. Die, welche anderer Meinung sind, werden sagen, daß, wenn dieser kleine Finger vom übrigen Körper abgetrennt würde und wenn das Bewußtsein den kleinen Finger begleitete und den übrigen Körper verließe, alsdann der kleine Finger offenbar die Person, dieselbe Person sein würde, während das Ich mit dem übrigen Körper nichts mehr zu schaffen hätte.

Theoph. Die Natur läßt dergleichen Fiktionen, die durch das System der prästabilierten Harmonie oder der vollkommenen Entsprechung zwischen Seele und Leib vernichtet werden, nicht zu.

§ 18. Philal. Es scheint jedoch, daß, wenn der Körper sein Leben fortsetzte und sein besonderes Bewußtsein, an dem der kleine Finger keinen Anteil hätte, beibehielte, der Finger, selbst wenn die Seele in ihm wäre, keine der Handlungen des übrigen Körpers als die seinige in Anspruch nehmen könnte und man ihm dieselbe auch nicht zurechnen dürfte.

Theoph. In diesem Falle würde auch die Seele, da sie im Finger wäre, dem Körper, von dem dieser sich losgelöst hat, nicht mehr zugehören. Würde Gott allerdings bewirken, daß die Bewußtseinszustände auf andere Seelen übertragen würden, so müßte man diese letzteren, wie ich zugestehe, nach den Begriffen der Moral so behandeln, als ob sie dieselben wären; aber das hieße die Ordnung der Dinge ohne Ursache verwirren und zwischen dem Bemerkbaren und der Wahrheit, die sich hier in den unmerklichen Perzeptionen erhält, eine Scheidewand aufrichten. Dies aber wäre nicht in der Vernunft begründet, denn Perzeptionen, die gegenwärtig unmerklich sind, können sich dereinst entwickeln; denn es gibt nichts Unnützes, und die Ewigkeit bietet zu Veränderungen ein großes Feld[108]).

---

[108]) Der Standpunkt, den Leibniz in dieser ganzen Diskussion einnimmt, läßt sich kurz so aussprechen, daß für ihn zwischen

§ 20. Philal. Die menschlichen Gesetze bestrafen einen Geisteskranken nicht für diejenigen Handlungen, die er als Mensch von gesundem Verstande begangen hat, noch einen Menschen von gesundem Verstande für das, was er als Geisteskranker getan hat; sie machen also zwei Personen aus ihm. In diesem Sinne sagt man auch: er ist außer sich.

Theoph. Die Gesetze drohen Strafen an und verheißen Belohnungen, um die schlimmen Handlungen zu verhüten und die guten zu fördern. Nun kann bei einem Geisteskranken die Krankheit so weit fortgeschritten sein, daß Drohungen und Belohnungen, da die Vernunft nicht mehr die Meisterin ist, nicht gehörig auf ihn wirken; also muß nach dem Maß seiner geistigen Schwäche die Strenge der Strafe nachlassen. Auf der anderen Seite will man, daß der Verbrecher die Wirkung des von ihm begangenen Bösen empfinde, damit man größere Furcht hege, Verbrechen zu begehen; da aber der Geisteskranke hierfür nicht empfänglich ist, so wartet man gern eine günstigere Phase ab, um das Urteil, das ihn für etwas bestraft, was er bei gesundem Verstande begangen hat, zu vollstrecken. Das Verhalten der Gesetze und der Richter in solchen Fällen rührt also nicht daher, daß man in dem Schuldigen zwei Personen unterscheidet.

---

dem realen metaphysischen Zusammenhang der Zustände in einer individuellen Substanz und der Art, in der sich dieser Zusammenhang im individuellen Bewußtsein darstellt und psychologisch repräsentiert, eine vollständige harmonische Entsprechung besteht. Der Grundgedanke der prästabilierten Harmonie spricht sich hierin nur in der Anwendung auf ein spezielles Problem aus: das Ich „besteht" objektiv, als das bestimmte Gesetz einer individuellen Reihe von Perzeptionen (vgl. Band II, 292, 336, 340) und dieser Zusammenhang wird zugleich in irgendeiner Weise — bald stärker, bald schwächer, bald verworrener, bald deutlicher — gewußt und in der tatsächlichen Vorstellung zum Ausdruck gebracht. Der Versuch, eines der beiden Momente vom anderen zu trennen, führt zu leeren Fiktionen: der objektive Fortbestand der „Seele" muß sich stets irgendwie in wirklichen oder doch „möglichen" Perzeptionen, d. h. solchen, die dereinst durch bestimmte Veranlassungen wirklich werden können, ausdrücken, wie andererseits das tatsächliche Wissen von der Verknüpfung der inneren Zustände in uns der einzige und eigentliche Erkenntnisgrund für die Realität der „substantiellen Einheiten" bildet. Näheres vor allem in Leibniz' Briefwechsel mit de Volder, Band II, S. 286—358.

§ 22. Philal. In der Tat machen diejenigen, deren Ansichten ich hier vertrete, sich den Einwurf, daß, wenn ein Betrunkener, nachdem er nüchtern geworden, nicht mehr dieselbe Person ist, man ihn für das, was er im trunkenen Zustand getan, nicht bestrafen dürfe, weil er davon nichts mehr weiß. Man erwidert indes hierauf, daß er ganz ebenso dieselbe Person ist, wie jemand, der im Schlafe umherwandelt und allerlei andere Handlungen ausübt und der für all den Schaden, den er in diesem Zustande angerichtet hat, verantwortlich ist.

Theoph. Zwischen den Handlungen eines Betrunkenen und denen eines wirklichen Nachtwandlers, der als solcher bekannt ist, besteht ein großer Unterschied. Man straft die Betrunkenen, weil sie die Trunkenheit meiden und selbst während ihrer Trunkenheit eine gewisse Erinnerung an die Strafe behalten können. Dagegen liegt es nicht in der Macht der Nachtwandler, ihre nächtlichen Spaziergänge und das, was sie während derselben tun, zu unterlassen. Könnte man sie indessen dadurch, daß man ihnen auf der Stelle die Rute gäbe, im Bette halten, so hätte man hierzu das Recht und würde auch nicht verfehlen, es zu tun, obgleich das mehr ein Heilmittel, als eine Züchtigung wäre. In der Tat soll dies Mittel geholfen haben.

Philal. Die menschlichen Gesetze bestrafen den einen wie den andern gemäß einer Gerechtigkeit, die unserer Einsicht in die Dinge entspricht; denn in dergleichen Fällen kann man nicht mit Sicherheit zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was nur vorgegeben wird, unterscheiden; daher läßt man das Nichtwissen nicht als Entschuldigung für das gelten, was man in der Trunkenheit oder im Schlaf getan hat. Das Faktum selbst ist zu Ungunsten des Täters erwiesen und der Mangel an klarem Bewußtsein, der zu seinen Gunsten sprechen würde, ist nicht erweislich.

Theoph. Es handelt sich nicht so sehr um diesen Punkt, als darum, was man tun muß, wenn es sicher festgestellt ist, daß der Trunkene oder der Nachtwandler außer sich gewesen sind, wie dies der Fall sein kann. In diesem Falle kann der Nachtwandler nur als ein Geisteskranker betrachtet werden, aber da die Trunkenheit von

unserem Willen abhängig ist, die Krankheit dagegen nicht, so bestraft man das eine und nicht das andere.

Philal. An dem großen und furchtbaren Tage des Gerichts aber, wo die Geheimnisse aller Herzen aufgedeckt werden sollen, wird, wie man mit Recht glaubt, niemand dasjenige zu verantworten haben, was ihm gänzlich unbekannt ist, und jeder wird empfangen, was er nach dem Zeugnis seines eigenen Gewissens verdient.

Theoph. Ich weiß nicht, ob es nötig ist, daß das Gedächtnis des Menschen am Tage des Gerichts so weit gesteigert werde, daß er sich alles dessen, was er vergessen hatte, erinnert und ob nicht die Kenntnis, die andere von seinem Tun besitzen, vor allem der gerechte Richter, der keiner Täuschung unterworfen ist, hierbei genügen werde. Man könnte hier einen der Wahrheit wenig entsprechenden, aber doch möglichen Fall fingieren: daß nämlich ein Mensch am Tage des Gerichts sich selbst als schlecht erschiene und daß auch alle übrigen geschaffenen Geister, die darüber zu urteilen in der Lage wären, der gleichen Meinung wären, ohne daß es in Wahrheit der Fall wäre — würde man nun sagen können, daß der höchste gerechte Richter, der allein das Gegenteil weiß, diesen Menschen verdammen und gegen sein eigenes Wissen ihm das Urteil sprechen könnte? Und doch müßte dies scheinbar aus dem Begriffe folgen, den Sie von der moralischen Persönlichkeit gegeben haben. Man wird vielleicht sagen, daß, wenn Gott gegen den Schein richtet, sein Ruhm Schaden erleiden und er den anderen Unmut bereiten werde, aber man kann darauf erwidern, daß er sich selbst das einzige und höchste Gesetz ist, und daß in diesem Falle die übrigen urteilen müssen, daß sie sich getäuscht haben.

§ 23. Philal. Könnten wir zwei verschiedene und miteinander nicht in Verbindung stehende Bewußtseinsvermögen annehmen, von denen das eine bei Tag, das andere bei Nacht tätig wäre, und andererseits voraussetzen, daß dasselbe Bewußtsein in Zwischenräumen in zwei verschiedenen Körpern tätig wäre, so frage ich, ob im ersteren Falle der Tagesmensch und der Nachtmensch, wenn ich mich so ausdrücken darf, nicht zwei ebenso verschiedene Personen wären, wie Sokrates und

Plato, und ob es nicht im zweiten Fall nur eine einzige Person in zwei verschiedenen Körpern gäbe? Es verschlägt hierbei nichts, wenn man sagt, daß das nämliche Bewußtsein, welches zwei verschiedenen Körpern eigen ist, ein und derselben immateriellen Substanz und daß die beiden Bewußtseinsvermögen, die demselben Körper zu verschiedenen Zeiten eigen sind, zwei verschiedenen immateriellen Substanzen angehören, die diese verschiedenen Bewußtseinsweisen in den Körper einführen. Denn die persönliche Identität würde in beiden Fällen in gleicher Weise durch das Bewußtsein als solches bestimmt, gleichviel ob dieses Bewußtsein an eine individuelle und immaterielle Substanz geknüpft wäre oder nicht. Ja noch mehr: ein immaterielles denkendes Wesen müßte mitunter sein vergangenes Bewußtsein aus dem Gesicht verlieren und es sich aufs neue zurückrufen. Nun nehme man an, daß diese Zwischenzeiten von Erinnerung und Vergessen beständig gerade einen Tag und eine Nacht dauern: so haben Sie hier zwei Personen mit derselben immateriellen Seelensubstanz. Daraus folgt, daß das Ich nicht durch die Identität oder Verschiedenheit der Substanz, deren man nicht sicher sein kann, bestimmt wird, sondern nur durch die Identität des Bewußtseins.

Theoph. Ich gebe zu, daß, wenn alle Erscheinungen gewechselt und von einem Geist auf den anderen übertragen würden, oder wenn Gott einen Tausch zwischen zwei Geistern vollzöge, indem er den sichtbaren Leib und die Erscheinungen und Bewußtseinszustände des einen auf den anderen übertrüge, die persönliche Identität, statt an die Identität der Substanz geknüpft zu sein, den Erscheinungen, die sich gleichbleiben und die für die Gesichtspunkte der menschlichen Moral maßgebend sein müssen, folgen würde. Aber diese Erscheinungen werden nicht lediglich in den Bewußtseinsakten bestehen, und Gott würde nicht allein die Apperzeptions- und Bewußtseinsakte der in Rede stehenden Individuen miteinander vertauschen müssen, sondern auch diejenigen Erscheinungen, welche sich anderen in Hinsicht auf diese Personen darbieten, sonst würde zwischen den Bewußtseinsinhalten der einen und dem Zeugnis der anderen ein Widerspruch stattfinden, was die Ordnung der mora-

lischen Dinge verwirren würde. Man muß mir indessen zugeben, daß die Scheidung zwischen der Welt des Unmerklichen und der des Merklichen, d. h. zwischen den unmerklichen Perzeptionen, die in denselben Substanzen bleiben würden, und den Akten deutlichen Bewußtseins, die beiderseits vertauscht werden würden, ein Wunder wäre, ähnlich wie die Annahme, daß Gott einen leeren Raum hervorbringt; denn ich habe vorher gesagt, warum dies der natürlichen Ordnung nicht gemäß ist. Nehmen wir einen anderen Fall, der ihr weit mehr angemessen wäre: es ist möglich, daß an einer anderen Stelle des Universums oder zu einer anderen Zeit eine Weltkugel existiert, die von der Erdkugel, die wir bewohnen, nicht merklich unterschieden ist, und daß auf ihr Menschen wohnen, die sich gleichfalls von jedem von uns in keiner merklichen Weise unterscheiden. Dann gäbe es zugleich mehr als hundert Millionen Paare einander gleicher Menschen, d. h. immer je zwei Menschen, die genau die gleichen Bewußtseinserscheinungen aufweisen, und Gott könnte entweder die Geister allein oder auch zusammen mit ihren Körper von dem einen Weltkörper auf den anderen versetzen, ohne daß sie es gewahr würden. Aber mag man sie nun von ihrem Wohnort entfernen oder sie dort belassen — was wird man von ihrer Person oder ihrem Ich nach der Meinung Eurer Partei sagen? Sind es zwei Personen oder eine und dieselbe, da das Bewußtsein und die inneren und äußeren Erscheinungen der Menschen auf diesen Weltkörpern keine Unterschiede aufweisen können? Allerdings würden Gott und diejenigen Geister, die imstande wären, die Intervalle und die äußeren Beziehungen der Zeiten und der Orte, ja auch die für die Menschen beider Weltkörper unmerklichen inneren Unterschiede zu überschauen, sie unterscheiden können; aber da nach Euren Voraussetzungen lediglich der Zustand des Bewußtseins die Personen unterscheidet, ohne daß man sich um die wirkliche Identität oder Verschiedenheit der Substanz, ja auch um die Identität oder Verschiedenheit dessen, was anderen äußeren Beobachtern erscheinen würde, zu bekümmern braucht, wie kann man umhin zu sagen, daß die zwei Personen, welche zu gleicher Zeit auf den beiden einander entsprechenden,

aber durch eine unermeßliche Entfernung getrennten Weltkörpern leben, eine und dieselbe Person seien — was doch ein handgreiflicher Widersinn ist? Spricht man übrigens von dem, was von Natur möglich ist, so würden die beiden gleichen Weltkugeln und die beiden gleichen Seelen auf ihnen nur für eine Zeit gleich bleiben. Denn da hier eine individuelle Verschiedenheit stattfindet, so muß dieser Unterschied zum mindesten in den unmerklichen Beschaffenheiten bestehen, die sich in der Folge der Zeiten entwickeln müssen.

§ 26. Philal. Denken wir einen Menschen, der jetzt für das, was er in einem anderen Leben getan hat, was man ihm aber nicht im geringsten mehr zum Bewußtsein bringen kann, bestraft wird: welchen Unterschied gibt es zwischen solcher Behandlung und dem Fall, daß man ihn unglücklich erschaffen hätte?

Theoph. Die Platoniker, die Origenisten, einige jüdische Philosophen und Verteidiger der Präexistenz der Seelen haben geglaubt, daß die Seelen dieser Welt in unvollkommene Körper gesetzt wären zur Strafe für die Verbrechen, welche sie in einer früheren Welt begangen haben. Wenn man indessen den wahren Sachverhalt weder kennt, noch ihn jemals, sei es durch eigene Erinnerung, sei es durch bestimmte Spuren, oder auch durch die Kenntnis anderer erfahren kann, so wird man dies allerdings nicht eine Strafe nach den gewöhnlichen Begriffen nennen können. Spricht man jedoch von Strafe in einem allgemeinen Sinne, so darf man vielleicht zweifeln, ob es absolut notwendig ist, daß die, welche leiden, selbst dereinst die Ursache hiervon erfahren, und ob es nicht sehr oft genügte, daß andere, besser unterrichtete Geister daraus Veranlassung nähmen, die göttliche Gerechtigkeit zu preisen. Es ist jedoch wahrscheinlicher, daß die Leidenden, wenigstens im allgemeinen, auch einmal das Warum erfahren.

§ 29. Philal. Zieht man die Summe von allem, so könnten Sie sich vielleicht mit meinem Autor einverstanden erklären, der sein Kapitel von der Identität damit schließt, daß er die Frage, ob der Mensch ein und derselbe bleibe, für einen Wortstreit erklärt, bei dem es darauf ankomme, ob man unter Mensch den vernünftigen

Geist allein oder lediglich den Körper in derjenigen Form, welche Mensch genannt wird, oder endlich den Geist in Verbindung mit einem bestimmten Körper versteht. Im ersten Falle wird der Geist auch in seiner Loslösung (wenigstens in der Loslösung von dem gröberen Körper) noch der Mensch sein, im zweiten wird ein Orang-Utang, der uns bis auf die Vernunft völlig gliche, ein Mensch sein, und wenn der Mensch seiner vernünftigen Seele beraubt würde und eine Tierseele empfinge, so würde er dennoch derselbe Mensch bleiben. Im dritten Falle muß in der Vereinigung von Geist und Körper der Geist derselbe bleiben, und auch der Körper muß es zum Teil bleiben, oder wenigstens insofern, als das, was an seine Stelle tritt, ihm in bezug auf die sinnlich körperliche Form äquivalent sein muß. So könnte man physisch oder moralisch dasselbe Wesen, d. h. dieselbe Substanz und dieselbe Person bleiben, ohne Mensch zu bleiben, wenn man dem letzteren Sinne gemäß diese Gestalt als dem Menschen wesentlich betrachtet.

Theoph. Ich gestehe, daß es sich hierbei um eine Wortfrage handelt, denn im dritten Falle verhält es sich so, wie wenn dasselbe Tier bald Raupe, bald Seidenwurm, bald Schmetterling ist, oder wie manche sich eingebildet haben, daß die Engel dieser Welt Menschen in einer früheren Welt gewesen sind. Aber wir haben es in dieser Unterredung mit wichtigeren Untersuchungen als denen über die Wortbedeutungen zu tun. Ich habe Ihnen die Quelle der wahren physischen Identität gezeigt, ich habe dargetan, daß die Moral so wenig wie das Gedächtnis ihr widersprechen: denn beide können zwar der Person, um die es sich handelt, oder denen, die mit ihr in Verkehr stehen, die physische Identität nicht stets deutlich kundtun, aber sie widersprechen ihr doch niemals und lösen sich von ihr niemals völlig los. Ich habe weiter gezeigt, daß es stets erschaffene Geister gibt, die erkennen oder doch erkennen können, wie es damit steht, ja daß man Grund zu der Annahme hat, daß, wenn gewisse Unterschiede für die Person selbst nicht in Betracht kommen, dies doch nur für eine gewisse Zeit gelten kann[109]).

[109]) S. die vorangehende Anmerkung.

Kapitel XXVIII.

Von einigen anderen Relationen und vor allem von den moralischen.

§ 1. Philal. Außer den Relationen, die sich auf die Zeit, den Ort und die Kausalität gründen, mit denen wir uns eben beschäftigt haben, gibt es noch unendlich viele andere, von denen ich einige vorführen will. Jede einfache, der Teilung und Gradabstufung fähige Idee bietet Gelegenheit dar, die Gegenstände, an denen sie sich findet, zu vergleichen, z. B. die Vorstellung des mehr (oder weniger oder gleich) Weißen. Diese Relation kann eine Verhältnisbeziehung genannt werden.

Theoph. Gleichwohl kann es ein „Größer" geben, ohne daß hierbei ein Verhältnis stattfindet; dies ist z. B. bei derjenigen Art von Größe der Fall, die ich unvollkommene Größe nenne. So sagt man, daß der Winkel, den der Radius mit seinem Kreisbogen macht, kleiner sei als ein Rechter, doch ist es nicht möglich, daß zwischen diesen beiden Winkeln oder auch zwischen einem von ihnen und ihrer Differenz, d. i. dem Kontingenzwinkel, eine Proportion stattfindet[110]).

§ 2. Philal. Eine andere Gelegenheit zum Vergleich bietet sich, wenn man auf die Abstammung achtet, woraus sich die Relationen von Vater und Kind, Brüdern, Vettern, Landsleuten ergeben. Bei uns pflegt man kaum zu sagen: Dieser Stier ist der Großvater dieses Kalbes, oder: Diese beiden Tauben sind rechte Geschwisterkinder, denn die Sprachen richten sich nach dem praktischen Bedürfnis. Aber es gibt Länder, wo die Menschen, weniger um ihre eigene Genealogie als um die ihrer Pferde bekümmert, nicht nur Namen für jedes Pferd besonders, sondern auch für deren verschiedene Verwandtschaftsgrade haben.

Theoph. Außer den Verwandtschaftsnamen kann man hier noch die Idee der Familie und die für sie geschaffenen Namen anführen. Unter der Regierung Karls des Großen und ziemlich lange vorher oder nachher findet man allerdings in Deutschland, Frankreich und der Lombardei noch

---

[110]) Näheres hierüber in der „Initia rerum mathematicarum metaphysica", Band I, S. 61 f.

keine Familiennamen. Es ist noch nicht lange her, daß es (selbst adlige) Familien im Norden gegeben hat, die keinen Namen hatten, so daß man jemand an seinem Geburtsorte nur damit bezeichnete, daß man seinen Namen und den seines Vaters nannte und außerdem (wenn er sich anderswohin begab) seinem Namen den des Ortes, aus dem er stammte, hinzufügte. Bei den Arabern und Turkomanen besteht, wie ich glaube, dieser Gebrauch noch heute, da sie keine besonderen Familiennamen haben und sich begnügen, jemandes Vater und Großvater usw. zu nennen: eine Ehre, die sie auch ihren kostbaren Pferden bezeigen, die sie mit ihrem eigenen Namen und dem des Vaters, ja selbst noch weiter hinauf, benennen. Auf diese Art sprach man von den Pferden, welche der Großherr der Türken dem Kaiser nach dem Frieden von Carlowitz geschickt hatte, und der selige Graf von Oldenburg, der letzte seines Stammes, dessen Marställe berühmt waren, und der ein hohes Alter erreichte, hatte Stammbäume von seinen Pferden, so daß sie ihren Adel beweisen konnten und sogar die Porträts ihrer Vorfahren *(imagines majorum)* besaßen, was bei den Römern in so hohen Ehren stand. Um jedoch auf die Menschen zurückzukommen, so gibt es bei den Arabern und Tataren Namen von Stämmen, die wie große Familien sind, welche sich im Laufe der Zeit sehr ausgebreitet haben. Diese Namen sind entweder, wie zur Zeit des Moses, von dem Stammvater oder von dem Wohnort oder irgendeinem anderen Umstand hergenommen. Ein wißbegieriger Reisender, Worsley, der den gegenwärtigen Zustand des wüsten Arabiens, wo er sich eine Zeitlang aufgehalten, studiert hat, versichert, daß in dem ganzen Lande zwischen Ägypten und Palästina und wo Moses durchzog, es heutzutage nur drei Stämme gibt, die sich zusammen auf 5000 Menschen belaufen können. Der eine dieser Stämme nennt sich Sali; wie ich glaube, von dem Stammvater her, dessen Grab von der Nachkommenschaft wie das eines Heiligen verehrt wird, indem die Araber Staub von ihm nehmen, den sie auf ihren Kopf und den ihrer Kamele streuen. Übrigens besteht Blutsverwandtschaft, wenn die, deren Relation wir betrachten, eine gemeinsame Abstammung besitzen; dagegen könnte man von verwandtschaftlicher Verbindung

oder Affinität zwischen zwei Personen sprechen, wenn sie mit der nämlichen Person blutsverwandt sein könnten, ohne es untereinander zu sein, wie dies durch Vermittlung der Heiraten eintritt. Da man jedoch das Verhältnis von Mann und Frau gewöhnlich nicht als Verwandtschaft bezeichnet, wenngleich ihre Ehe andere Personen untereinander verwandt macht, so wäre es vielleicht besser, zu sagen, daß eine verwandtschaftliche Verbindung zwischen denen besteht, die untereinander blutsverwandt wären, wenn Mann und Frau als ein und dieselbe Person angesehen würden.

§ 3. Philal. Als Grundlage einer Beziehung dient mitunter ein moralisches Rechtsverhältnis: so z. B. in der Beziehung eines Heerführers oder Bürgers. Diese Relationen sind, da sie von Vereinbarungen abhängig sind, die die Menschen untereinander getroffen haben, willkürliche oder konventionelle Beziehungen, die man von den natürlichen unterscheiden kann. Mitunter haben die beiden korrelativen Glieder jedes seinen besonderen Namen, wie Patron und Klient, General und Soldat. Aber dies ist nicht immer so, so hat man z. B. keinen Ausdruck für die, welche zu einem Kanzler in Beziehung stehen.

Theoph. Es gibt auch manche natürliche Relationen, welche die Menschen mit bestimmten moralischen Relationen ausgestattet und bereichert haben: so haben z. B. die Kinder das Recht, den gesetzlichen Teil an der Hinterlassenschaft ihrer Väter oder Mütter zu beanspruchen; junge Leute haben gewisse Beschränkungen und alte Leute gewisse Freiheiten. Indessen geschieht es auch, daß man natürliche Relationen dort annimmt, wo sie nicht bestehen: wie wenn z. B. die Gesetze sagen, daß derjenige der Vater ist, der mit der Mutter innerhalb der Zeit, während deren das Kind ihm zugeschrieben werden kann, die Ehe geschlossen hat. In manchen Fällen ist diese Ersetzung eines natürlichen Verhältnisses durch ein konventionelles lediglich eine Präsumption: d. h. ein Urteil, wodurch etwas als wahr angenommen wird, was es vielleicht nicht ist, so lange man nur nicht das Gegenteil beweisen kann. In diesem Sinne wird der Satz: *pater est, quem nuptiae demonstrant* im römischen Recht und bei den meisten Völkern, die ihn angenommen haben, gebraucht.

In England aber nutzt es, wie ich mir habe sagen lassen, nichts, sein Alibi zu beweisen, wenn man nur in einem der drei Königreiche gewesen ist, so daß die Präsumption sich in diesem Falle in eine Fiktion oder in das verwandelt, was einige Rechtslehrer *praesumtio juris et de jure* nennen.

§ 4. Philal. Eine moralische Relation ist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen den willkürlichen Handlungen der Menschen und einer Regel, welche das Urteil, ob sie moralisch gut oder schlecht sind, bestimmt (§ 5), und das moralisch Gute oder moralisch Schlechte ist die Übereinstimmung oder der Gegensatz zwischen den willkürlichen Handlungen und einem bestimmten Gesetz, das uns gemäß dem Willen und der Macht des Gesetzgebers (oder dessen, der das Gesetz aufrecht erhalten will) (physisch) Gutes oder Übles zuzieht: und dies ist dasjenige, was wir Belohnung und Strafe nennen.

Theoph. So trefflichen Schriftstellern, wie dem, dessen Ansichten Sie vertreten, ist es freilich erlaubt, die Ausdrücke nach Belieben zu wählen; doch ist es andererseits wahr, daß nach dem Begriff, den Sie hier aufgestellt haben, eine und dieselbe Handlung zu gleicher Zeit je nach dem Gesetzgeber moralisch gut und moralisch schlimm sein kann, ganz wie unser vortrefflicher Autor vorher die Tugend für das erklärte, was gelobt wird, und folglich die nämliche Handlung, je nach den Meinungen der Leute, tugendhaft sein müßte oder nicht. Da dies nun der gewöhnliche Sinn nicht ist, den man den moralisch guten und tugendhaften Handlungen gibt, so würde ich für meine Person vorziehen, als Maßstab des moralisch Guten und der Tugend die unveränderliche Vernunftregel zu nehmen, deren Durchführung und Aufrechterhaltung Gott auf sich genommen hat. Kraft seiner Vermittlung kann man versichert sein, daß jedes moralische Gut ein physisches wird, oder, wie die Alten sagten, daß jedes rechtschaffene Handeln nützlich sei, während man, um den Begriff des Autors auszudrücken, sagen müßte, daß das moralische Gute oder Schlimme ein Gut oder Übel der Satzung oder Konvention sei, wozu der, der die Gewalt in Hän-

den hat, durch Belohnungen anzutreiben oder von dem er durch Strafen abzuschrecken sucht. Gut nur, daß das, was aus Gottes allgemeiner Gesetzgebung stammt, der Natur oder der Vernunft entspricht.

§ 7. Philal. Es gibt drei Arten von Gesetzen: das göttliche Gesetz, das bürgerliche Gesetz und das Gesetz der Meinung oder des guten Namens. Das erste ist die Regel der Sünden oder der Pflichten, das zweite der verbrecherischen oder unschuldigen Handlungen, das dritte der Tugenden oder der Laster.

Theoph. Dem gewöhnlichen Wortsinne nach unterscheiden sich die Tugenden und Laster von den Pflichten und Sünden nur wie die Gewohnheiten sich von den Handlungen unterscheiden, und man betrachtet die Tugend und das Laster nicht für etwas von der Meinung Abhängiges. Eine große Sünde nennt man ein Verbrechen und setzt den Begriff des Unschuldigen nicht dem Begriff des Verbrecherischen, sondern dem des Schuldigen entgegen. Das göttliche Gesetz ist von zweierlei Art, natürliches und positives. Das bürgerliche Gesetz ist positiv. Das Gesetz des guten Namens verdient den Namen Gesetz nur in uneigentlichem Sinne oder ist unter dem natürlichen Gesetz befaßt, wie wenn man von einem Gesetz der Gesundheit, einem Gesetz der Wirtschaft sprechen wollte, insofern die Handlungen naturgemäß ein bestimmtes Gut oder Übel, wie z. B. die Billigung anderer, Gesundheit oder Gewinn nach sich ziehen.

§ 10. Philal. In der Tat behauptet man ganz allgemein, daß die Worte Tugend und Laster Handlungen bezeichnen, die von Natur gut oder böse sind, und sofern sie wirklich in diesem Sinne angewendet werden, kommt die Tugend vollständig mit dem göttlichen (natürlichen) Gesetz überein. Aber welches auch immer die Ansprüche der Menschen sein mögen, so ist klar, daß diese Worte, in ihrer besonderen Anwendung betrachtet, beständig und ausschließlich solchen Handlungen beigelegt werden, die in jedem Lande oder in jeder Gesellschaft als ehrenhaft oder schändlich betrachtet werden; sonst würden die Menschen sich selbst ver-

dammen. Der Maßstab dessen, was man Tugend oder Laster nennt, ist daher jene Billigung oder Verachtung, jenes Lob oder jener Tadel, die sich kraft eines geheimen oder stillschweigenden Einverständnisses bildet. Denn wenngleich die Menschen als Mitglieder staatlicher Gemeinschaften die Verfügung über all ihre Kräfte in die Hände des öffentlichen Wesens gelegt haben mögen, so daß sie dieselben gegen ihre Mitbürger nicht über das hinaus, was durch das Gesetz erlaubt ist, anwenden können, so behalten sie doch immer die Macht für sich, gut oder schlimm von etwas zu denken, zu loben oder zu tadeln.

Theoph. Wenn der treffliche Schriftsteller, der sich mit Ihnen in dieser Weise ausdrückt, erklärte, daß es ihm gefallen habe, die Worte Tugend und Laster im Sinne dieser von ihm aufgestellten willkürlichen Nominaldefinition zu brauchen, so könnte man nur sagen, daß dies um der Bequemlichkeit des Ausdrucks willen, da andere Bezeichnungen vielleicht fehlen, in der Theorie erlaubt sei. Man wird dann aber hinzufügen müssen, daß diese Bedeutung dem Sprachgebrauch nicht entspricht, ja daß sie auch dem Zweck der Erbauung nicht dienlich ist und daß sie, wenn man sie in die Praxis des Lebens und der Unterhaltung einführen wollte, gar manchem schlecht klingen würde, — wie der Autor es in der Vorrede selbst anzuerkennen scheint. Hier aber gehen Sie noch weiter; denn obwohl Sie zugestehen, daß die Menschen vorgeben, von dem zu sprechen, was nach unveränderlichen Gesetzen von Natur tugendhaft oder lasterhaft ist, so behaupten Sie doch, daß sie in Wahrheit darunter doch nur etwas verstehen können, was von der Meinung abhängt. Es scheint mir aber, daß man mit demselben Grunde behaupten könnte, daß auch die Wahrheit und die Vernunft und alles, was man sonst noch Wesenhaftes nennen mag, von der Meinung abhängt, weil die Menschen in ihrem Urteil hierüber der Täuschung unterworfen sind. Ist es daher nicht in jeder Hinsicht besser, zu sagen, daß die Menschen unter Tugend und Wahrheit das verstehen, was der Natur gemäß ist; daß sie sich aber oft in der Anwendung täuschen? Auch täuschen sie sich hierin weniger, als man denkt: denn

was sie loben, verdient gewöhnlich in gewisser Hinsicht dieses Lob. Die Trinkfestigkeit, d. h. die Fähigkeit, den Wein gut zu vertragen, ist ein Vorteil, welcher dem Bonosus dazu diente, sich die Barbaren geneigt zu machen und ihre Geheimnisse aus ihnen herauszulocken[111]). Die nächtlichen Kräfte des Herkules, worin übrigens derselbe Bonosus ihm zu gleichen behauptete, waren nicht minder eine Vollkommenheit. Die Schlauheit der Diebe wurde bei den Lazedämoniern belobt, auch ist nicht die Geschicklichkeit, sondern nur der schlechte Gebrauch, den man von ihr macht, tadelnswert; und manche, die man in Friedenszeiten rädert, könnten mitunter in Kriegszeiten ausgezeichnete Parteigänger abgeben. So hängt alles von der Anwendung und von dem guten oder üblen Gebrauch der Vorzüge, die man besitzt, ab. Auch trifft es sehr oft zu und darf nicht als etwas besonders Befremdendes gelten, daß die Menschen sich selbst verdammen, indem sie selbst etwas tun, was sie an anderen tadeln, und oft besteht ein Widerspruch zwischen den Handlungen und den Worten, der dem Publikum Ärgernis gibt, wenn das, was ein Beamter oder ein Prediger tut und verbietet, jedermann in die Augen springt.

§ 12. Philal. Überall fällt das, was man Tugend nennt, mit dem, was man für lobenswert erachtet, zusammen. Die Tugend und das Lob werden oft mit denselben Worten bezeichnet. *Sunt hic etiam sua praemia laudi,* sagt Virgil (lib. I. der Äneis v. 461), und Cicero sagt: *Nihil habet natura praestantius, quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus* (Quaest. Tusc. l. II. c. 20) und kurz darauf fügt er hinzu: *Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo.*

Theoph. Allerdings haben die Alten die Tugend durch das Wort Ehrenhaftigkeit bezeichnet, wie wenn sie *incoctum generoso pectus honesto*[112]) lobten; auch trifft es zu, daß das Ehrenhafte seinen Namen von der Ehre oder vom Lobe führt. Aber das bedeutet nicht, daß Tugend das

---

[111]) Diese Geschichte gibt Vopiscus in den Script. hist. August., Vol. II, p. 213, 214 (ed. Peter). Die darauf folgende Notiz aber, welche gleichfalls dem Vopiscus entnommen ist (a. a. O. p. 212, 9) bezieht sich nicht auf Bonosus sondern Proculus (Sch.).

[112]) Persius, Satiren II, V. 74 (Sch.).

ist, was man lobt, sondern das, was des Lobes wert ist und von der Wahrheit, nicht aber von der Meinung abhängt.

Philal. Manche denken nicht ernstlich an das Gesetz Gottes oder hoffen, sich mit dem Urheber desselben dereinst noch versöhnen zu können, und was das Staatsgesetz betrifft, so schmeicheln sie sich damit, ungestraft ausgehen zu können. Dagegen denkt man nicht, daß jemand, der den Meinungen der Menschen, mit denen er verkehrt und bei denen er sich empfehlen will, entgegenhandelt, der Strafe ihres Tadels und ihrer Mißbilligung entgehen kann. Niemand, dem noch einige Empfindung seiner eigenen Natur bleiben mag, kann in einer Gesellschaft leben, die ihn beständig verachtet, und hierin besteht die Kraft des Gesetzes des guten Namens.

Theoph. Ich habe schon bemerkt, daß dies nicht sowohl eine gesetzliche, als eine natürliche Strafe ist, die die Handlung sich von selbst zuzieht. Viele freilich kümmern sich hierum nur wenig: denn gewöhnlich finden sie, wenn sie von den einen infolge irgendeiner getadelten Handlung verachtet werden, Mitschuldige oder wenigstens Parteigänger, von denen sie, wenn sie sonst auf irgendeiner anderen Seite auch nur das geringste Lob verdienen, nicht verachtet werden. Man drückt selbst über ganz ehrlose Handlungen die Augen zu, und oft genügt es, frech und schamlos, wie jener Phormio im Terenz zu sein, damit einem alles hingehe. Die Exkommunikation würde, wenn sie eine wirkliche beständige und allgemeine Verachtung hervorbringen könnte, die Kraft eines Gesetzes gleich dem, von dem unser Autor redet, besitzen und in der Tat hatte sie bei den ersten Christen diese Wirkung und ersetzte ihnen die fehlende Gerechtigkeitspflege, um die Schuldigen zu bestrafen; etwa so, wie die Handwerker unter sich gewisse Gewohnheiten trotz der Gesetze aufrechterhalten, lediglich durch die Mißachtung, die sie denen, die sie nicht beobachten, bezeigen. Dieser Umstand ist es auch, der die Duelle entgegen den gesetzlichen Vorschriften in Ansehen erhalten hat. Es wäre zu wünschen, daß das Publikum in seinem Lob und Tadel mit sich selber und mit der Vernunft einig wäre, und daß vor allem die Großen nicht die

Bösewichter begünstigten, indem sie über schlechte Handlungen lachen, wobei dann meistens, wie es scheint, nicht der, welcher sie begangen, sondern der, der darunter gelitten hat, durch Verachtung gestraft und ins Lächerliche gezogen wird. Auch wird man gemeiniglich sehen, daß die Menschen nicht sowohl das Laster als die Schwäche und das Unglück verachten. So hat das Gesetz des guten Namens wohl nötig, berichtigt und auch besser beobachtet zu werden.

§ 19. Philal. Ehe ich die Betrachtung der Relationen verlasse, will ich bemerken, daß wir gewöhnlich einen ebenso klaren oder noch klareren Begriff von der Relation haben, als von dem, was ihre Grundlage bildet. Wenn ich glaubte, daß Sempronia den Titus aus einem Busch geholt habe, wie man den kleinen Kindern zu sagen pflegt, und sie nachher Gajus auf dieselbe Art bekommen habe, so hätte ich einen ebenso klaren Begriff von dem brüderlichen Verhältnis zwischen Titus und Gajus, als wenn ich alles Wissen der Hebammen besäße.

Theoph. Als man aber einmal einem Kinde sagte, daß sein kleiner, eben geborener Bruder aus einem Brunnen geholt worden sei (eine Antwort, deren man sich in Deutschland bedient, um die Neugier der Kinder zu befriedigen), so antwortete das Kind, es wundere sich, daß man ihn nicht wieder in denselben Brunnen werfe, weil er so schrie und die Mutter belästigte. Denn aus jener Erklärung konnte es keinen Grund für die Liebe erkennen, die die Mutter dem Kind bezeugte. Man kann also sagen, daß die, die die Grundlage der Relationen nicht kennen, von ihnen nur solche Gedanken besitzen, die ich teilweise taube und unzureichende Gedanken nenne, wenngleich diese in gewissen Beziehungen und bei gewissen Gelegenheiten genügen können.

Kapitel XXIX.

Von den klaren und dunklen, deutlichen und verworrenen Ideen.

§ 2. Philal. Wir wollen jetzt zu einigen Unterschieden der Ideen kommen. Unsere einfachen Ideen sind klar,

wenn sie ebenso sind, wie die Gegenstände selbst, von denen man sie empfängt, und dieselben mit allen zu einer wohlgeordneten Empfindung oder Perzeption erforderlichen Umständen darstellen oder darstellen können. Wenn das Gedächtnis sie auf diese Art bewahrt, so sind sie klare Ideen; in dem Maße aber, als es ihnen an dieser ursprünglichen Genauigkeit fehlt, oder sie sozusagen von ihrer ersten Frische verloren haben und gleichsam durch die Zeit matt und welk geworden sind, sind sie dunkel. — Die zusammengesetzten Ideen sind klar, wenn die einfachen Ideen, aus denen sie bestehen, es sind und Zahl und Ordnung dieser einfachen Ideen feststeht.

Theoph. Ich habe in einer kleinen Abhandlung über die wahren und falschen, klaren und dunklen, deutlichen und verworrenen Ideen, die in den Leipziger Acta vom Jahre 1684 erschienen ist, eine Definition der klaren Ideen gegeben, die sowohl die einfachen wie die zusammengesetzten Ideen umfaßt und von dem, was man hier über sie sagt, Rechenschaft gibt. Ich nenne also eine Idee klar, wenn sie genügt, um den Gegenstand zu erkennen und ihn zu unterscheiden; wie ich z. B., wenn ich eine ganz klare Idee von einer Farbe habe, nicht eine andere für die von mir gemeinte nehmen werde, und wenn ich eine klare Vorstellung von einer Pflanze habe, sie von anderen ähnlichen unterscheiden kann; sonst ist die Idee dunkel. Ich glaube, daß wir von den sinnlichen Dingen kaum völlig klare Ideen besitzen. Es gibt Farben, die einander so nahe stehen, daß man sie im Gedächtnis nicht voneinander unterscheiden kann, und die man gleichwohl mitunter unterscheidet, wenn man die eine neben die andere hält. Und wenn wir eine Pflanze gut beschrieben zu haben glauben, so wird man uns vielleicht eine solche aus Indien bringen können, die all das, was wir in unserer Beschreibung aufgeführt haben, an sich trägt und sich nichtsdestoweniger als eine andere Spezies erweisen wird; somit werden wir die untersten Spezies *(species infimas)* niemals vollkommen bestimmen können[113]).

---

[113]) Vgl. die näheren Ausführungen in der angegebenen Abhandlung: Band I, S. 22ff.

§ 4. Philal. Wie eine klare Idee diejenige ist, die der Geist so, wie sie ist, in vollkommener und evidenter Weise perzipiert, wenn er sie von einem äußeren Objekt empfängt, das auf ein richtig gestimmtes Organ in gehöriger Weise wirkt, so ist eine deutliche Idee diejenige, bei der der Geist einen Unterschied bemerkt, der sie von jeder anderen Idee unterscheidet; eine verworrene Idee dagegen ist diejenige, welche man nicht hinlänglich von einer anderen, von der sie verschieden sein soll, unterscheiden kann.

Theoph. Nach dem von Ihnen gegebenen Begriff der deutlichen Idee sehe ich kein Mittel, sie von der klaren Idee zu unterscheiden. Ich pflege darum hierbei dem Sprachgebrauch Descartes' zu folgen, bei dem eine Vorstellung zugleich klar und verworren sein kann, und solcher Art sind die Ideen der zu den verschiedenen Organen gehörigen sinnlichen Qualitäten, wie die der Farbe oder der Wärme. Sie sind klar, denn man erkennt sie wieder und unterscheidet sie leicht voneinander, aber sie sind nicht deutlich, denn man unterscheidet ihre einzelnen Bestandteile nicht. Daher kann man von ihnen keine Definition geben. Man zeigt sie nur durch Beispiele auf und kann übrigens, bis man ihre innere Beschaffenheit entziffert hat, nur sagen, daß sie irgend etwas, man wisse selbst nicht was, seien. Obgleich also die deutlichen Ideen nach unserer Definition den Gegenstand von einem anderen unterscheiden, so nennen wir doch, da die klaren, aber in sich verworrenen Ideen dies gleichfalls tun, nicht alle diejenigen Ideen deutlich oder „distinkt", welche wohl unterscheidende sind oder welche die Gegenstände unterscheiden, sondern diejenigen, welche wohl unterschieden sind, d. h. diejenigen, die in sich selbst distinkt sind und in dem Gegenstande die charakteristischen Merkmale, die ihn erkennbar machen, unterscheiden, woraus sich die Analyse oder Definition ergibt: sonst nennen wir sie verworren. In diesem Sinne trifft uns für die Verworrenheit unserer Ideen kein Tadel, da sie eine Unvollkommenheit unserer Natur ist, denn wir können z. B. die Ursachen der Gerüche und Geschmäcke und das, was diese Beschaffenheiten in sich schließen, nicht deutlich sondern. Tadelns-

wert kann jedoch diese Verworrenheit sein, wenn es wichtig ist und in meiner Gewalt steht, deutliche Ideen zu haben, wie wenn ich z. B. falsches Gold für echtes ansehe, indem ich es unterlasse, die notwendigen Versuche zu machen, welche die Kennzeichen des guten Goldes angeben.

§ 5. Philal. Man wird aber sagen, daß es an und für sich gar keine verworrene (oder vielmehr nach Ihrem Wortsinn gar keine dunkle) Idee gibt, denn sie kann immer nur so sein, wie der Geist sie erfaßt, und dies unterscheidet sie hinlänglich von allen übrigen. § 6. Um diese Schwierigkeit zu heben, muß man wissen, daß die Mangelhaftigkeit der Ideen in ihrem Verhältnis zu den Namen besteht und daß eine Idee dann mangelhaft ist, wenn sie ebensogut durch einen anderen Namen bezeichnet werden könnte, als durch den, dessen man sich für ihre Bezeichnung bedient hat.

Theoph. Mir scheint, daß man dies nicht von der Bezeichnung abhängig machen dürfe. Alexander der Große hatte (der Sage nach) im Traum eine Pflanze gesehen, welche imstande sein sollte, den Lysimachus zu heilen. Sie wurde nachher Lysimachia genannt, weil sie diesen Freund des Königs in der Tat heilte. Als nun Alexander sich einen ganzen Haufen Pflanzen bringen ließ, unter denen er diejenige, welche er im Traume gesehen hatte, wiedererkannte, so würde offenbar, wenn er unglücklicherweise keine genügende Vorstellung von ihr gehabt hätte, um sie wiederzuerkennen, und wie Nebukadnezar einen Daniel gebraucht hätte, um sich seinen Traum selbst wieder ins Gedächtnis zurückzurufen, die Idee, die er davon gehabt hätte, dunkel und unvollkommen gewesen sein — denn so möchte ich sie lieber nennen, als verworren — nicht etwa, weil er ihrer Benennung (denn eine solche gab es gar nicht), sondern weil er der Sache selbst, d. h. der Pflanze, die die Heilung vollziehen sollte, nicht die gehörige Aufmerksamkeit geschenkt hätte. In diesem Falle würde sich Alexander gewisser Umstände erinnert haben, über andere dagegen im Zweifel gewesen sein; und da der Name uns dazu dient, etwas zu bezeichnen, so zieht eine mangelhafte Beachtung der Namen gewöhnlich eine mangelhafte Be-

achtung der Sachen nach sich, die man sich unter diesem Namen vorstellt.

§ 7. Philal. Da die zusammengesetzten Ideen diesem Mangel am meisten unterworfen sind, so kann er daher stammen, daß eine Idee aus einer zu kleinen Zahl einfacher Ideen besteht, wie z. B. die Idee eines Tieres mit geflecktem Fell zu allgemein ist und nicht genügt, um den Luchs, den Leopard oder Panther voneinander zu unterscheiden, die man doch durch besondere Namen unterscheidet.

Theoph. Dieser Mangel würde auch dann stattfinden, wenn wir uns noch in dem Zustande befänden, in dem Adam war, bevor er den Tieren Namen gegeben hatte. Denn angenommen, man wüßte, daß es unter den gefleckten Tieren eines von außerordentlich scharfem Gesicht gäbe, während man nicht wüßte, ob dies der Tiger oder Luchs oder eine andere Art sei; so liegt hierin ein Mangel der Unterscheidung. Es handelt sich also hier nicht sowohl um den Namen, als um das, was zu ihm Anlaß gibt und weswegen ein Tier eine besondere Bezeichnung verdient. Hieraus ergibt sich auch, daß die Idee eines gefleckten Tieres an und für sich gut und ohne Verworrenheit und Dunkelheit ist, wenn sie nur zur Bezeichnung der Gattung dienen soll; soll sie dagegen im Verein mit einer andern Idee, an die man sich nicht genau genug erinnert, die Art bezeichnen, so wird die hieraus zusammengesetzte Idee dunkel und unvollkommen.

§ 8. Philal. Ein entgegengesetzter Mangel besteht, wenn die einfachen Ideen, aus denen sich eine komplexe Idee zusammensetzt, zwar in genügender Zahl vorhanden, aber zu sehr vermengt und ineinandergewirrt sind. So gibt es Gemälde, die uns so verworren erscheinen, als sollten sie nur die Darstellung des bewölkten Himmels sein — und falls sie wirklich nichts anderes bedeuten wollten, so würde man sie auch nicht verworren nennen, ebensowenig wie man ein Gemälde, das wirklich diesen Gegenstand ausdrücken will, so bezeichnet —; sagt man jedoch, daß dieses Gemälde ein Porträt sein soll, so wird man es mit Recht verworren nennen können, weil man nicht zu sagen weiß, ob es einen Menschen oder einen Affen oder Fisch darstellt. Es ist jedoch möglich, daß,

wenn man es durch einen zylindrischen Spiegel betrachtet, die Verworrenheit schwindet und daß man es als einen Julius Caesar erkennt. So kann auch keines der geistigen Bilder (wenn ich mich so ausdrücken darf) verworren genannt werden, wie immer auch seine Teile miteinander verbunden sein mögen; denn wie diese Bilder auch immer beschaffen sein mögen, so können sie doch offenbar von allen anderen unterschieden werden, solange sie nicht mit einem bestimmten gewöhnlichen Namen bezeichnet werden, der ihnen, soweit man sehen kann, nicht mehr und nicht weniger als irgendein anderer Name von anderweitiger Bedeutung zukommt.

Theoph. Ein Gemälde, dessen Teile man deutlich sieht, das man aber als Ganzes nur dann erkennt, wenn man die Teile auf eine bestimmte Art betrachtet, gleicht der Vorstellung eines Steinhaufens, die in der Tat, nicht nur in Ihrem, sondern auch in meinem Sinne, verworren ist, bis man die Anzahl der Steine und andere Eigenschaften deutlich aufgefaßt hat. Bestünde der Haufen z. B. aus 36 Steinen, so wird man, wenn man sie ohne bestimmte Anordnung aufeinandergehäuft sieht, nicht erkennen können, daß sie ein Dreieck oder auch ein Quadrat geben können; — wie dies in der Tat der Fall ist, da sechsunddreißig sowohl eine Quadratzahl als auch eine Dreieckszahl ist. Ebenso wird man, wenn man eine Figur von 1000 Seiten betrachtet, nur eine verworrene Idee von ihr haben, bis man die Zahl der Seiten weiß, die der Kubus von 10 ist. Es handelt sich also hier nicht um die Namen, sondern um die deutlichen Eigenschaften, die sich in der Idee selbst finden müssen, wenn man ihre Verworrenheit auflöst. Mitunter ist es schwer, den Schlüssel hierfür zu finden oder den Gesichtspunkt anzugeben, unter welchem man die Sache betrachten oder durch Vermittlung eines Spiegels oder Glases beschauen muß, um den Zweck dessen, der sie verfertigt hat, zu erkennen.

§ 9. Philal. Man kann gleichwohl nicht leugnen, daß in den Ideen noch ein dritter Mangel vorkommt, der in Wahrheit von der falschen Anwendung der Namen herrührt, wenn nämlich unsere Ideen ungewiß oder unbestimmt sind. So kann man alle Tage Leute sehen,

welche, indem sie sich ohne weiteres der in ihrer Muttersprache gebräuchlichen Worte bedienen, ehe sie deren genauen Sinn gelernt haben, die Vorstellung, die sie damit verbinden, fast ebensooft wechseln, als sie sie in ihrer Rede anwenden. § 10. Man sieht daher, welch großen Anteil die Worte an dieser Bezeichnung der deutlichen und verworrenen Ideen haben, und wie es ohne Heranziehung der distinkten Namen, die als Zeichen distinkter Gegenstände gelten, schwer wäre, zu sagen, was eine verworrene Idee ist.

Theoph. Ich habe dies indessen soeben erklärt, ohne die Worte in Betracht zu ziehen, — sei es in dem Falle, daß Verworrenheit in Ihrem Sinne für das, was ich Dunkelheit nenne, genommen wird, sei es, daß man sie in meinem Sinn als Mangel in der begrifflichen Analyse ansieht. Auch habe ich gezeigt, daß jede dunkle Idee in der Tat unbestimmt oder unsicher ist, wie in jenem Beispiel von dem gefleckten Tiere, das man gesehen hat, bei dem man aber weiß, daß man diesem allgemeinen Begriff noch etwas hinzufügen muß, ohne sich dessen klar entsinnen zu können, so daß der erste und dritte der von Ihnen bezeichneten Fehler auf dasselbe hinausläuft. Allerdings ist es wahr, daß der Mißbrauch der Worte eine große Quelle von Irrtümern ist; denn es entsteht daraus eine Art Rechenfehler: wie wenn man beim Rechnen eine Rechenmarke nicht an ihre rechte Stelle setzte, oder die Zahlzeichen so schlecht hinschriebe, daß man eine 2 nicht von einer 7 unterscheiden könnte, oder wenn man Zeichen ausließe oder aus Versehen verwechselte. Dieser Mißbrauch der Worte besteht darin, daß wir entweder gar keine Ideen mit ihnen verbinden oder doch nur eine sehr unvollkommene Idee, die zum Teil leer ist und sozusagen offen bleibt; und in diesen beiden Fällen enthält unser Denken etwas Leeres und Taubes, was nur durch das Wort ausgefüllt wird. Oder endlich der Fehler besteht darin, daß wir mit einem Worte verschiedene Ideen verbinden: sei es, daß man unsicher ist, welche von beiden zu wählen ist, was ebensowohl eine Ursache der Dunkelheit der Idee ist, wie wenn ein Teil von ihr taub ist, sei es, daß man bald die eine, bald die andere wählt und sich ihrer bedient, um den Sinn ein und desselben Wortes

innerhalb ein und derselben Untersuchung in einer Weise, die zum Irrtum verleiten kann, zu bezeichnen, ohne zu bedenken, daß diese Ideen nicht miteinander übereinstimmen. So ist das unsichere Denken entweder leer und ohne Idee oder zwischen mehr als einer Idee hin und her schwankend. Dies ist schädlich, sei es, daß man eine bestimmte Sache bezeichnen, sei es, daß man von einem Wort den bestimmten Sinn angeben will, in welchem wir uns seiner schon bedient haben oder in welchem die andern, vor allem in der gewöhnlichen Umgangssprache, die allen Menschen oder allen Leuten eines bestimmten Berufs gemein ist, es verwenden. Daraus entstehen denn auch unendlich viele vage und leere Streitigkeiten in der Unterhaltung, in den Hörsälen und in den Büchern, die man mitunter durch Distinktionen beschwichtigen will; aber diese dienen meistens nur dazu, die Sache noch mehr zu verwirren, indem sie an die Stelle eines vagen und dunklen Ausdrucks andere noch vagere und noch dunklere setzen, wie sie häufig von den Philosophen in ihren Distinktionen angewandt werden, ohne daß sie sie gut zu definieren vermöchten.

§ 12. Philal. Wenn es in den Ideen noch eine Verworrenheit anderer Art gibt, als die, welche eine geheime Beziehung zu den Namen hat, so bringt doch zum mindesten die Verworrenheit, die hieraus entspringt, mehr als irgendeine andere in den Gedanken und Gesprächen der Menschen Unordnung hervor.

Theoph. Das gebe ich zu, aber es mischt sich meistens irgendein Begriff der Sache, auf die man beim Gebrauch des Namens abzielt, hinein, wie z. B. bei dem Wort Kirche manche eine behördliche Gewalt im Auge haben, während andere an die Wahrheit der Lehre denken.

Philal. Das Mittel, diese Verwirrung zu verhüten, besteht darin, für eine bestimmte Verbindung einfacher Ideen, die in fester Zahl und Ordnung miteinander verknüpft sind, stets ein und dasselbe Wort zu brauchen. Aber da dies weder der Trägheit noch der Oberflächlichkeit der Menschen zusagt und auch nur für die Entdeckung und Verteidigung der Wahrheit dienlich sein kann, die nicht immer das Ziel ist, das sie sich stecken, so ist eine derartige Genauigkeit eines von den Dingen,

die man mehr wünschen als hoffen muß. Die vage Anwendung von Namen auf unbestimmte und veränderliche Ideen, die (wie bei den tauben Gedanken) fast ein bloßes Nichts sind, dient auf der einen Seite dazu, unsere Unwissenheit zu bemänteln und auf der anderen Seite dazu, die andern zu verwirren und in Verlegenheit zu bringen, was dann als wahres Wissen und Zeichen überlegener Einsicht gilt.

Theoph. Zu dieser Sprachverwirrung hat auch das affektierte Streben nach Eleganz und gutem Ausdruck viel beigetragen; denn um die Gedanken auf eine schöne und angenehme Weise auszudrücken, trägt man kein Bedenken, den Worten, vermöge einer Art von Tropus, einen Sinn zu geben, der von dem gewöhnlichen etwas abweicht: einen Sinn, der entweder allgemeiner oder eingeschränkter ist, was man Synekdoche nennt, oder durch den die Beziehungen der Dinge, deren Namen man wechselt, verändert werden, was man, wenn es sich um eine Beziehung der Verknüpfung handelt, Metonymie, wenn es sich um eine Beziehung der Vergleichung handelt, Metapher nennt[114]), ohne von der Ironie zu sprechen, die an Stelle eines Dinges sein Gegenteil setzt. Diese Bezeichnungen wendet man für derlei Veränderungen an, wenn man sie bemerkt; aber man bemerkt sie nur selten. Bei dieser Unbestimmtheit der Sprache, für die man keine

---

[114]) Im Text: tantost transferé suivant la relation des choses, qui est ou de concours dans les Metonymies, ou de comparaison dans les Metaphores. Schaarschmidt übersetzt „was bei der Zusammenstellung Metonymie, bei der Vergleichung Metapher heißt", doch gibt dies keinen verständlichen Sinn. Beziehungen der Verknüpfung (relations de concours) sind nach Leibniz solche, die auf einen Zusammenhang in der Existenz der Dinge gehen, Beziehungen der Vergleichung (relations de comparaison) solche, die auf die Identität oder Verschiedenheit zweier begrifflicher oder realer Inhalte gehen. Von der ersteren Art ist z. B. die Relation der Kausalität oder die der Koexistenz von Merkmalen an ein und demselben Dinge, von der zweiten Art die Relation der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit (Vgl. unten Buch IV, Kap. 1, § 3). Eine „Metonymie" entsteht nun, wenn ein bestimmtes reales Verhältnis durch ein anderes ersetzt, eine Metapher, wenn ein Inhalt mit einem anderen, ihm ähnlichen, vertauscht wird. In der „Synekdoche" wird ein Allgemeines durch ein Besonderes, die Gattung durch die Art, oder auch umgekehrt diese durch jene, bezeichnet.

Gesetze, welche die Wortbedeutung regeln, besitzt (wie es etwas derartiges in dem Digestentitel des Römischen Rechtes: *de verborum significationibus* gibt), würden die scharfsinnigsten Schriftsteller, wenn sie für gewöhnliche Leser schreiben, sich dessen, was ihrem Ausdruck Reiz und Kraft verleiht, berauben müssen, wenn sie sich in aller Strenge an die feststehenden Bedeutungen der Ausdrücke halten wollten. Sie müssen nur darauf achten, daß die Abweichung keinen Irrtum und keinen Schlußfehler zur Folge hat. Hier gilt die Unterscheidung der Alten zwischen der exoterischen, d. h. populären, und der acroamatischen Schreibweise, d. h. derjenigen, die für die bestimmt ist, die sich mit der Entdeckung der Wahrheit beschäftigen[115]). Wenn jemand in der Metaphysik oder in der Moral als Mathematiker schreiben wollte, so würde nichts ihn hindern, dies in aller Strenge zu tun. Manche haben sich dies zur Aufgabe gemacht und uns mathematische Beweise außerhalb der Mathematik vorgelegt, aber es ist nur sehr selten geglückt. Ich glaube, man ist der Mühe überdrüssig geworden, die man für einen kleinen Leserkreis aufwenden mußte, wo man wie bei Persius fragen konnte: *Quis leget haec?* und antworten: *Vel duo, vel nemo*[116]). Gleichwohl glaube ich, daß, wenn man die Sache gehörig angriffe, man nicht Ursache haben würde, es zu bereuen. Auch ich bin in Versuchung gewesen, es zu probieren.

§ 13. Philal. Sie werden mir indessen beipflichten, daß die zusammengesetzten Ideen auf der einen Seite sehr klar und sehr bestimmt und auf der anderen sehr dunkel und verworren sein können.

Theoph. Daran ist nicht zu zweifeln. Wir haben z. B. von einem großen Teile der sichtbaren festen Teile des menschlichen Körpers sehr deutliche Ideen, von den flüssigen Substanzen in ihm haben wir dagegen solche nicht.

Philal. Wenn jemand von einer tausendseitigen Figur spricht, kann die Idee der Figur in seinem Geiste sehr

---

115) S. ob. S. 2.

116) Die angeführten Stellen des Persius stehen in dessen erster Satire, v. 2—3 (Sch.).

dunkel sein, obschon die Idee der Zahl in ihm sehr deutlich ist.

Theoph. Dies Beispiel paßt hier nicht. Ein regelmäßiges tausendseitiges Vieleck kann ebenso deutlich erkannt werden wie die Zahl Tausend, weil man Wahrheiten aller Art in ihm entdecken und von ihm beweisen kann.

Philal. Man hat aber keine genaue Idee von einer tausendseitigen Figur, so daß man sie von einer anderen, die nur 999 Seiten hat, unterscheiden könnte.

Theoph. Dies Beispiel zeigt, daß hier Idee und Bild verwechselt werden. Zeigt mir jemand ein regelmäßiges Vieleck, so kann ich auf Grund des bloßen Sehens und der sinnlichen Betrachtung die Zahl 1000, die in ihm enthalten ist, nicht erfassen, vielmehr habe ich von der Figur und Seitenzahl nur eine verworrene Idee, bis ich die Zahl der Seiten durch Zählen unterscheide. Habe ich sie aber gefunden, so kenne ich die Natur und die Eigenschaften des vorliegenden Vielecks, sofern sie die des Tausendecks sind, sehr gut und habe somit eine Idee von ihm; ein sinnliches Bild des Tausendecks kann ich dagegen nicht haben, und man müßte weit schärfere und geübtere Sinne und Einbildungskraft besitzen, um durch sie das Tausendeck von einem Polygon, das eine Seite weniger hat, zu unterscheiden. Jedoch hängt das Wissen von den Figuren ebensowenig wie das von den Zahlen von der Einbildungskraft ab, obgleich diese hierbei als Hilfsmittel dient, und ein Mathematiker kann die Natur eines Neunecks und eines Zehnecks genau erkennen, weil er sie, wenn er sie auch nicht durch das Gesicht zu unterscheiden imstande ist, zu konstruieren und zu untersuchen versteht. Allerdings wird ein Arbeiter oder ein Ingenieur, der die Natur des Neun- oder Zehnecks vielleicht nicht genau erkennt, vor einem großen Geometer vielleicht dies voraus haben, daß er beide mit dem bloßen Auge, ohne sie zu messen, unterscheiden kann, wie es Lastträger und Hausierer gibt, die das Gewicht dessen, was sie tragen müssen, angeben können, ohne sich um ein Pfund zu irren, und die hierin dem besten Statiker der Welt überlegen sein werden. Diese empirische Erkenntnis, die durch eine lange Übung erworben ist, kann sehr nützlich sein, wenn es gilt, schnell zu handeln, wie dies ein Ingenieur der Gefahr

wegen, welcher er sich durch Zögern aussetzen würde, oft nötig hat. Doch besteht dies klare Bild oder die Empfindung, die man von einem regelmäßigen Zehneck oder einem Gewicht von 99 Pfund haben kann, nur in einer verworrenen Idee, da sie nicht dazu dient, die Natur und die Eigentümlichkeiten dieses Gewichts oder des regelmäßigen Zehnecks zu enthüllen, denn hierzu ist eine deutliche Idee erforderlich. So dient dieses Beispiel dazu, den Unterschied der Ideen oder vielmehr den Unterschied zwischen Idee und Bild besser zu verstehen.

§ 15. Philal. Ein anderes Beispiel: Wir sind zu glauben geneigt, daß wir eine positive und vollständige Idee von der Ewigkeit haben, was bedeuten würde, daß es in dieser Zeitlänge keinen Teil gibt, der nicht in unserer Idee klar erkannt würde; aber so groß die vorgestellte Dauer auch sein mag, so bleibt, da es sich um eine schrankenlose Ausdehnung handelt, immer ein Teil der Idee über das wirklich Vorgestellte hinaus übrig, der dunkel und unbestimmt bleibt; und daher kommt es, daß wir in den Streitigkeiten und Schlußfolgerungen, die sich auf die Ewigkeit oder irgendeine andere unendliche Größe beziehen, der Gefahr ausgesetzt sind, uns in offenbare Widersinnigkeiten zu verstricken.

Theoph. Auch dieses Beispiel scheint mir für Ihren Zweck nicht zu passen, wohl aber für den meinigen, der darin besteht, Ihre Begriffe über diesen Punkt zu berichtigen. Denn auch in ihm herrscht dieselbe Verwechslung von Idee und Bild. Wir haben eine vollständige oder richtige Idee der Ewigkeit, weil wir ihre Definition besitzen, obschon wir von ihr kein Bild haben; aber die Idee der unendlichen Größen kommt nicht durch Zusammensetzung der Teile zustande, und die Fehler, die man bei den Schlußfolgerungen über das Unendliche begeht, stammen nicht daher, daß man von ihm kein Bild besitzt.

§ 16. Philal. Haben wir aber nicht, wenn wir von der Teilbarkeit der Materie ins Unendliche reden, wenn wir auch klare Ideen von der Teilung haben, doch nur sehr dunkle und sehr verworrene von den Teilen selbst? Denn ich frage, ob jemand, wenn er den kleinsten Staub-

teil, den er jemals gesehen hat, nimmt, eine deutliche Idee besitzt, die ihn in den Stand setzt, den hunderttausendsten und den millionsten Teil dieses Stäubchens deutlich zu unterscheiden?

Theoph. Das ist wieder dieselbe Verwechslung von Bild und Idee, die hier zu meinem Erstaunen immer wieder durcheinandergeworfen werden: denn es handelt sich gar nicht darum, sich von einer so großen Kleinheit ein Bild zu machen. Ein solches ist unserer gegenwärtigen Körperbeschaffenheit zufolge unmöglich, und wenn wir es haben könnten, so würde es ungefähr ebenso sein wie das von den Dingen, die jetzt für uns merklich sind, dafür würde aber das, was in unserer jetzigen Verfassung den Gegenstand unserer sinnlichen Auffassung bildet, uns entgehen und zu groß werden, um von uns sinnlich erfaßt zu werden. Die Größe an sich hat keine Bilder (die Bilder, welche man von ihr hat, hängen nur von der Vergleichung des Objekts mit unseren Organen und mit anderen Gegenständen ab), und es ist bei ihr unnütz, die sinnliche Einbildungskraft anzuwenden. Aus allem, was Sie mir hier noch gesagt haben, geht also hervor, daß man erfinderisch darin ist, sich ohne Grund Schwierigkeiten zu machen, indem man mehr fordert, als nötig ist.

Kapitel XXX.

Von den wirklichen und den chimärischen Ideen.

§ 1. Philal. In Hinsicht auf die Dinge sind die Ideen reell oder chimärisch, vollständig oder unvollständig, wahr oder falsch. Unter reellen Ideen verstehe ich diejenigen, welche in der Natur begründet sind und einem wirklichen Wesen, dem Dasein der Dinge oder Urbildern entsprechen; sonst sind sie phantastische oder chimärische.

Theoph. Diese Erklärung ist etwas dunkel. Die Idee kann einen Grund in der Natur haben, ohne diesem Grunde zu entsprechen, wie man z. B. behauptet, daß die sinnlichen Empfindungen der Farbe oder der Wärme keinem Originale oder Urbilde gleichen. Eine Idee kann

auch reell sein, wenn sie, ohne daß ihr ein wirklicher Gegenstand entspricht, möglich ist: sonst würde, wenn alle Individuen einer Art aussterben, auch die Idee der Art zu einer chimärischen werden.

§ 2. Philal. Die einfachen Ideen sind alle reell, denn obgleich nach der Ansicht mancher die Weiße und die Kälte ebensowenig im Schnee sind wie der Schmerz, so sind doch ihre Ideen in uns Wirkungen von Kräften der äußeren Dinge, und diese immer gleichen Wirkungen dienen uns ebenso sehr, die Dinge zu unterscheiden, als wenn sie die genauen Bilder dessen wären, was in den Dingen selbst vorhanden ist.

Theoph. Ich habe diesen Punkt schon oben geprüft, aber es scheint danach, daß eine Übereinstimmung mit einem Urbilde nicht immer verlangt wird. In der Tat würde auch, wenn man die — von mir übrigens nicht gebilligte — Ansicht annimmt, daß uns Gott willkürlicherweise Ideen zugemessen hat, die dazu bestimmt sind, die Eigenschaften der Gegenstände zu bezeichnen, ohne daß dabei eine Ähnlichkeit oder auch nur eine natürliche Beziehung stattfände, zwischen unseren Ideen und ihren Urbildern so wenig Übereinstimmung herrschen, wie zwischen den Worten, deren man sich in den Sprachen nach Übereinkunft bedient, und den Ideen oder den Dingen selbst.

§ 3. Philal. Der Geist ist hinsichtlich der einfachen Ideen leidend, dagegen hat die Verbindung, die er mit ihnen vornimmt, um zusammengesetzte Ideen zu bilden, wobei mehrere einzelne unter demselben Namen zusammengefaßt werden, etwas Willkürliches; denn in die komplexen Ideen des Goldes oder der Gerechtigkeit nimmt der eine eine einfache Idee auf, die der andere nicht darin aufnimmt.

Theoph. Der Geist verhält sich auch hinsichtlich der einfachen Ideen tätig, indem er sie voneinander absondert, um sie getrennt in Betracht zu ziehen, was ebenso Sache der freien Willkür ist, wie die Verbindung mehrerer Ideen, sei es, um auf eine hieraus entspringende zusammengesetzte Idee zu achten, sei es, um sie unter einem Namen, der der Verbindung gegeben wird, zu be-

fassen. Hierbei kann der Geist sich nicht täuschen, wenn er nur keine miteinander unverträglichen Ideen verknüpft und wenn der Name sozusagen noch jungfräulich ist, d. h. wenn mit ihm nicht bereits ein bestimmter Begriff verbunden ist, der eine Vermengung mit dem Begriff, den man neuerdings mit ihn verknüpft, verursachen könnte. Denn daraus könnten entweder unmögliche Begriffe hervorgehen, indem man Dinge verbindet, die nicht miteinander bestehen können, oder Begriffe, die ein Zuviel und eine Art Überbestimmung enthalten, indem man Ideen verbindet, deren eine aus der anderen auf demonstrative Weise abgeleitet werden kann und muß.

§ 4. Philal. Da die gemischten Modi und die Relationen keine andere Realität als im Geiste des Menschen besitzen, so ist, damit Ideen dieser Art reell sind, nur die Möglichkeit erforderlich, daß sie existieren und miteinander zusammen bestehen.

Theoph. Die Relationen haben eine vom Geiste abhängige Wirklichkeit wie die Wahrheiten, jedoch sind sie nicht vom menschlichen Geiste abhängig, da es einen höchsten Verstand gibt, der sie insgesamt zu jeder Zeit bestimmt. Die gemischten Modi, die sich von den Relationen unterscheiden, können reale Akzidenzien sein. Mögen sie nun aber vom Geiste abhangen oder nicht, so genügt es für die Realität ihrer Ideen, daß diese Modi möglich, oder, was dasselbe bedeutet, daß sie deutlich zu begreifen seien. Hierzu ist erforderlich, daß ihre einzelnen Bestandteile kompossibel sind, d. h. daß sie zusammen bestehen können[117]).

§ 5. Philal. Die zusammengesetzten Ideen der Substanzen aber sind, da sie alle mit Rücksicht auf die Dinge außer uns gebildet sind und die Substanzen so, wie sie in Wirklichkeit vorhanden sind, darstellen wollen, nur insofern reell, als sie Verbindungen einfacher Ideen sind, die in den Dingen außer uns wirklich verbunden sind und zusammen existieren. Chimärisch dagegen sind Ideen dieser Art, wenn sie eine Zusammenfassung einfacher Ideen sind, die niemals wirklich vereinigt ge-

---

[117]) Über die Unterscheidung von „possible“ und „compossible“ s. bes. Leibniz' Brief an Bourguet, Dezember 1714, Gerh. III, 571 f.

wesen sind und die man niemals in irgendeiner Substanz zusammengefunden hat: so z. B. die Idee eines Centauren, die Idee eines Körpers, der dem Golde gleicht, nur daß er, was sein Gewicht betrifft, leichter als Wasser ist, die Idee eines für die sinnliche Auffassung ganz homogenen Körpers, der aber doch mit Perzeption und willkürlicher Bewegung begabt ist, usw.

Theoph. Wenn man auf diese Weise die Ausdrücke reell und chimärisch mit Bezug auf die Ideen von Modi anders als mit Bezug auf die Ideen von substantiellen Dingen versteht, so sehe ich nicht, welches die gemeinsame begriffliche Bedeutung ist, die Sie in beiden Fällen den reellen oder chimärischen Ideen geben: denn die Modi gelten Ihnen dann als reell, wenn sie möglich sind, während die substantiellen Dinge nach Ihnen nur dann reelle Ideen besitzen, wenn sie wirklich vorhanden sind. Wenn man sich aber an das wirkliche Dasein hält, so läßt sich kaum bestimmen, ob eine Idee chimärisch ist oder nicht, weil etwas, was möglich ist, auch dann, wenn es sich an dem Ort oder zu der Zeit, in denen wir uns befinden, nicht vorfindet, doch vormals dagewesen sein kann oder vielleicht dereinst da sein wird, ja sich sogar schon in der Gegenwart auf einer anderen Welt oder selbst auf der unsrigen, ohne daß man es weiß, vorfinden kann, wie Demokrit schon von der Milchstraße eine Vorstellung hatte, welche die Fernröhre später bestätigt haben[118]). Demnach scheint es am besten zu sein, zu sagen, daß die möglichen Ideen nur dann chimärische werden, wenn man mit ihnen ohne Grund die Idee des tatsächlichen Daseins verbindet, wie diejenigen es machen, welche glauben, den Stein der Weisen finden zu können, oder wie die es tun würden, die an eine Nation von Centauren glaubten. Würde man dagegen lediglich auf das wirkliche Dasein sehen, so müßte man sich ohne Not von dem angenommenen Sprachgebrauch entfernen, demzufolge man nicht sagen kann, daß jemand, der im Winter von Rosen und

---

[118]) Die Hauptstelle über Demokrits Ansicht von der Milchstraße findet sich in den Meteorologica des Aristoteles (Buch I, Kap. 8), der die Späteren folgen. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen[3], I, 724, Anm. 1 (Sch.).

Nelken spricht, von einer Chimäre redet: es müßte denn sein, daß er sich einbildet, sie in seinem Garten finden zu können, wie man es von Albertus Magnus oder von irgendeinem anderen vermeintlichen Zauberer erzählt[119]).

Kapitel XXXI.

Von vollständigen und unvollständigen Ideen.

§ 1. Philal. Die reellen Ideen sind vollständig, wenn sie die Originale, von denen sie, nach der Ansicht des Geistes, herstammen und worauf er sie zurückbezieht, vollkommen darstellen. Die unvollständigen Ideen dagegen stellen nur einen Teil dieser Originale dar. § 2. Unsere einfachen Ideen sind sämtlich vollständig. Die Idee der Weiße oder der Süßigkeit, die man am Zucker bemerkt, ist vollständig, denn es genügt hierfür, daß sie den Kräften, die Gott in diesen Körper hineingelegt hat, um diese Empfindungen hervorzubringen, gänzlich entspricht.

Theoph. Wie ich sehe, nennen Sie vollständige oder unvollständige Ideen diejenigen, die Ihr Lieblingsautor adäquate oder inadäquate nennt; man könnte sie vollendete oder unvollendete nennen. Früher habe ich die vollendete Idee (ideam adaequatam) als diejenige definiert, welche so deutlich ist, daß alle ihre Bestandteile deutlich sind: wie dies annähernd von der Idee einer Zahl gilt. Dagegen kann eine Idee, auch wenn sie deutlich ist und die Definition oder die notwendigen und hinreichenden Merkmale des Gegenstandes in sich schließt, dennoch inadäquat oder unvollendet sein, wenn nämlich jene Merkmale oder Bestandteile nicht ebenfalls alle deutlich erkannt werden. So ist z. B. das Gold ein Metall, welches der Kapelle und dem Scheidewasser Widerstand leistet; das ist eine deutliche Idee, denn sie gibt Merkmale des Goldes oder seine Definition an, sie ist aber

---

119) Albertus Magnus (1193—1280); gegen den Verdacht der Zauberei, von dem besonders Trithemius in den Annales Hirsaugienses (II, p. 40) berichtet, hat ihn Naudé in der „Apologie des grands hommes soupçonnés de magie" in Schutz genommen (Sch.).

nicht vollendet, weil die Natur des Prozesses in der Kapelle und der Wirksamkeit des Scheidewassers uns nicht hinlänglich bekannt sind[120]). Daher kann, wenn wir nur eine unvollendete Idee besitzen, ein und derselbe Gegenstand mehrerer voneinander unabhängiger Definitionen fähig sein, so daß man nicht immer die eine aus der anderen ableiten noch voraussehen kann, daß sie demselben Subjekt zugehören müssen; und in diesem Falle lehrt uns allein die Erfahrung, daß sie ihm alle zugleich zugehören. So kann das Gold auch als der schwerste oder der dehnbarste der uns bekannten Körper definiert werden, ohne von anderen Definitionen zu reden, die man sich ausdenken könnte. Aber erst wenn die Menschen tiefer in die Natur der Dinge eingedrungen sein werden, wird man sehen können, warum es dem schwersten Metall zukommt, jenen beiden Proben der Experimentatoren zu widerstehen, während es sich in der Geometrie, wo wir vollendete Ideen haben, anders verhält, denn da können wir beweisen, daß die begrenzten durch eine Ebene hervorgerufenen Schnitte des Kegels und Zylinders die gleichen sind, nämlich Ellipsen, und dies kann uns, wenn wir hierauf achten, nicht verborgen sein, weil wir hiervon vollendete Begriffe besitzen. Bei mir ist die Einteilung der Ideen in vollendete und unvollendete nur eine Unterabteilung der deutlichen Ideen, während die verworrenen Ideen, von denen Sie sprechen, wie die, die wir von der Süßigkeit haben, diesen Namen, wie mir scheint, nicht verdienen, denn wenngleich sie die Kraft, durch welche die sinnliche Empfindung hervorgebracht wird, ausdrücken, so drücken sie sie doch nicht vollständig aus, oder wir können es wenigstens nicht wissen; denn wenn wir den Inhalt dieser unserer Idee der Süße völlig begriffen, so könnten wir beurteilen, ob sie hinreicht, um von dem allen, was wir erfahrungsmäßig an ihr finden, Rechenschaft zu geben.

§ 3. Philal. Von den einfachen Ideen wollen wir nun zu den komplexen übergehen, die sich entweder auf Modi oder auf Substanzen beziehen. Die Ideen der Modi sind willkürliche Verbindungen einfacher Ideen, die

---

[120]) Vgl. die Meditat. de veritate, cognitione et ideis, Band I. S. 24 ff.

der Geist zusammenfügt, ohne hierbei an bestimmte Urbilder oder wirkliche und tatsächlich existierende Vorbilder zu denken. Sie sind vollständig und müssen es sein, denn da sie nicht Abbilder von Dingen sind, sondern selbst Urbilder, die der Geist sich bildet, um mittels ihrer die Gegenstände unter bestimmte Kategorien zu ordnen, so kann ihnen nichts fehlen. Denn jede von ihnen stellt eine solche Verbindung von Ideen dar, wie der Geist sie vollziehen wollte, und besitzt mithin denjenigen Grad von Vollendung, den er ihr zu geben beabsichtigt hat; und es läßt sich nicht denken, daß der Verstand irgend jemandes eine vollständigere oder vollkommenere Idee von einem Dreieck haben könne, als die einer Gestalt von drei Seiten und drei Winkeln. Wer zuerst die Ideen der Gefahr, der Ausführung einer Handlung, der Verwirrung, in die wir durch Furcht geraten, und der ruhigen Überlegung dessen, was zu tun wäre, nebst einem schnellen Entschlusse zur Ausführung, ohne sich von der Gefahr erschrecken zu lassen, miteinander verband, der hat die Idee des Mutes gebildet und hatte an ihr alles, was er wollte, nämlich eine vollständige, seiner Willkür gemäße Idee. Anders ist es mit den Ideen von den Substanzen, bei denen wir auf etwas, was wirklich vorhanden ist, abzielen.

Theoph. Die Ideen des Dreiecks oder des Mutes haben in der Möglichkeit der Dinge ebensogut ihre Vorbilder, als die Idee des Goldes [sie in der Wirklichkeit hat.] Denn was die Natur der Idee betrifft, so ist es gleichgültig, ob man sie vor aller Erfahrung erfunden oder ob man sie, nachdem man eine in der Natur bestehende Verbindung perzipiert hat, zurückbehalten hat. Auch die Verbindung, vermöge deren wir die Modi erzeugen, ist nicht ganz beliebig oder willkürlich, denn man könnte miteinander unvereinbare Bestimmungen verknüpfen, wie z. B. die es tun, die Maschinen für ein Perpetuum mobile erfinden wollen, während man wieder andere gute und ausführbare Maschinen erfinden kann, die in unserer Welt keine anderen Urbilder als die Idee des Erfinders besitzen, welche selbst wieder die Möglichkeit der Dinge oder die göttliche Idee zum Urbilde hat. Nun sind aber diese Maschinen doch etwas Substantielles. Man kann auch unmögliche Modi aussinnen, wie wenn man sich den

Parallelismus der Parabeln vorstellt, indem man sich denkt, daß man zwei einander parallele Parabeln finden könne, wie es zwei parallele Graden oder Kreise gibt. Eine Idee kann also, mag sie nun die eines Modus oder eines substantiellen Dinges sein, vollständig oder unvollständig sein, je nachdem man ein gehöriges Verständnis der Teilideen, aus denen die Gesamtidee besteht, besitzt oder nicht: und das Kennzeichen einer vollendeten Idee ist es, wenn sie die Möglichkeit ihres Gegenstandes vollständig zu erkennen gibt.

Kapitel XXXII.

Von den wahren und falschen Ideen.

§ 1. Philal. Da Wahrheit und Falschheit nur den Urteilen zukommt, so folgt daraus, daß, wenn man Ideen wahr oder falsch nennt, in ihnen ein Urteil oder eine stillschweigende Behauptung enthalten ist. § 3. Es besteht alsdann die stillschweigende Voraussetzung, daß sie mit irgend etwas übereinstimmen (§ 5), vor allem mit dem, was andere mit dem betreffenden Namen (wenn sie z. B. von der Gerechtigkeit reden) bezeichnen, ferner mit dem, was wirklich vorhanden ist (wie dies z. B. beim Menschen, nicht aber beim Centauren der Fall ist), oder schließlich mit der Wesenheit, von der die Eigenschaften der Sache abhängig sind; — und in diesem Sinne sind die Ideen, die wir uns gewöhnlich von den Substanzen machen, falsch, wenn wir uns gewisse substantielle Formen erdenken. Übrigens wäre es besser, die Ideen richtig oder unrichtig als wahr oder falsch zu nennen.

Theoph. Man könnte, glaube ich, die wahren oder falschen Ideen in diesem Sinne verstehen, aber da diese verschiedenen Bedeutungen miteinander nicht übereinstimmen und nicht bequem unter einen allgemeinen Begriff gebracht werden können, so ziehe ich es vor, die Ideen mit Rücksicht auf eine andere stillschweigende Behauptung, die sie sämtlich in sich schließen — nämlich die Behauptung der Möglichkeit des Gegenstandes —, wahr oder falsch zu nennen. So gefaßt sind die möglichen Ideen wahr und die unmöglichen falsch.

Kapitel XXXIII.

Von der Ideenassoziation.

§ 1. Philal. Im Denken der Menschen findet sich oft etwas Sonderbares, dem jedermann unterworfen ist. Das ist nicht bloß Eigensinn oder Eigenliebe, denn oft machen die wackersten Leute sich dieses Fehlers schuldig. Auch kann man ihn nicht immer der Erziehung und den Vorurteilen beimessen, — § 4 vielmehr ist es eine Art Wahnsinn, und man würde, wenn man immer so handelte, ein Narr sein. — § 5. Dieser Fehler nun kommt von einer nicht naturgemäßen Verbindung von Ideen, die ihren Ursprung im Zufall oder in der Gewohnheit hat. — § 6. Auch die Neigungen und Interessen spielen hierbei eine Rolle. Bestimmte Spuren werden, durch den häufigen Lauf, den die Lebensgeister über sie nehmen, zu gebahnten Wegen. Wenn man eine bestimmte Melodie kennt, so findet man sie, sobald man sie einmal angefangen hat. — § 7. Daher kommen die Sympathien und Antipathien, die uns nicht angeboren sind. Ein Kind hat zu viel Honig gegessen, sich danach übel befunden und kann nun, nachdem es erwachsen ist, das Wort Honig nicht hören, ohne Ekel zu bekommen. § 8. Die Kinder sind solchen Eindrücken außerordentlich leicht zugänglich, und es ist wichtig, hierauf zu achten. § 9. Diese unregelmäßige Assoziation von Ideen hat auf alle unsere Handlungen und Leidenschaften, natürliche wie moralische, einen großen Einfluß. § 10. Finsternis erweckt bei Kindern die Vorstellung von Gespenstern wegen der Geschichten, die man ihnen hiervon erzählt hat. § 11. Man kann an jemand, den man haßt, nicht denken, ohne zugleich an das Üble, das er uns zugefügt hat oder zufügen kann, zu denken. § 12. Man meidet das Zimmer, worin man einen Freund sterben gesehen hat. § 13. Eine Mutter, die ein Kind, das sie sehr liebte, verloren hat, verliert mit ihm zuweilen alle ihre Freudigkeit, bis die Zeit den Eindruck dieser Vorstellung verwischt, was mitunter niemals geschieht. § 14. Ein Mensch, der durch eine äußerst schmerzliche Operation von der Raserei geheilt worden war, hielt sich sein Lebenlang dem, der die Operation vollzogen hatte, verpflichtet, aber seinen Anblick vermochte er nicht zu

ertragen. § 15. Manche hassen der schlechten Behandlung wegen, die sie in der Schule erfahren haben, die Bücher ihr ganzes Leben lang. Jemand, der einmal bei einer bestimmten Gelegenheit eine Überlegenheit über einen andern gewonnen hat, behauptet sie wohl für immer. § 16. Es ist vorgekommen, daß jemand ganz gut tanzen gelernt hatte, es aber doch nicht ausführen konnte, wenn er in dem Zimmer nicht einen Koffer hatte, der dem, der sich in dem Zimmer, in dem er gelernt, befunden hatte, ähnlich war. § 17. Dieselbe künstliche Verknüpfung von Ideen findet sich bei den intellektuellen Gewohnheiten: man verknüpft z. B. die Materie mit dem Sein, als ob es nichts Immaterielles gäbe. — § 18. Man verknüpft mit seinen Meinungen den Parteistandpunkt in der Philosophie, Religion und im Staate.

Theoph. Diese Bemerkung ist wichtig und ganz nach meinem Geschmack, und man könnte sie durch unzählige Beispiele erhärten. Descartes hatte in seiner Jugend eine Neigung für eine schielende Person gehabt und konnte sich sein ganzes Leben nicht enthalten, Personen, die den gleichen Fehler besaßen, zugetan zu sein. Ein anderer großer Philosoph, Hobbes, konnte, wie man sagt, nicht allein an einem dunklen Ort bleiben, ohne durch die Bilder von Gespenstern erschreckt zu werden, obgleich er nicht daran glaubte — da ihm dieser Eindruck von den Erzählungen, wie man sie den Kindern macht, geblieben war. Manche gelehrte und verständige Leute, die über dem Aberglauben erhaben sind, könnten sich nicht entschließen, zu dreizehn bei einem Mahle zu sein, ohne dadurch aufs äußerste beunruhigt zu werden, da sich in ihnen früher einmal die Einbildung festgesetzt hat, daß einer von ihnen im Laufe des Jahres sterben müsse. Es hat einen Edelmann gegeben, der, weil er vielleicht in seiner Kindheit durch eine schlecht gesteckte Nadel verletzt worden war, keine solche Nadel mehr sehen konnte, ohne in Gefahr zu sein, in Ohnmacht zu fallen. Ein Premierminister, der am Hofe seines Herrn den Rang eines Präsidenten hatte, fand sich durch den Titel des Buches von Otavio Pisani (genannt Lycurgus), beleidigt und ließ dagegen schreiben, weil der Verfasser, indem er von bestimmten Justizbeamten sprach,

die er für überflüssig hielt, darunter auch die Präsidenten genannt hatte; und obgleich diese Bezeichnung in der Person jenes Ministers etwas ganz anderes bedeutete, so hatte er doch dergestalt das Wort mit seiner Person verknüpft, daß er sich in ihm verletzt fand. Diese Verknüpfung von Worten und Dingen, selbst wenn hierbei ein Doppelsinn besteht, ist einer der gewöhnlichsten Fälle von nicht natürlichen, leicht zu Täuschungen veranlassenden Assoziationen.

Um die Quelle dieser nicht-natürlichen Ideenverbindungen besser zu verstehen, muß man auf das achten, was ich hierüber schon früher (Cap. XI, § 1), als ich vom Denken der Tiere sprach, bemerkt habe: daß nämlich der Mensch so gut wie das Tier dem Gesetz unterworfen ist, in seinem Gedächtnis und seiner Einbildungskraft das miteinander zu verbinden, was er in seinen Perzeptionen und seinen Erfahrungen als miteinander verbunden bemerkt hat. Darin besteht der Denkprozeß der Tiere, wenn man ihn so nennen darf, und oft auch der der Menschen, sofern sie reine Empiriker sind und sich nur durch die Sinne und durch Beispiele leiten lassen, ohne zu prüfen, ob noch derselbe Grund obwaltet. Und da uns die Gründe oft unbekannt sind, so müssen wir die Beispiele in dem Maße, als sie häufig sind, berücksichtigen; denn in diesem Falle ist die Erwartung einer bestimmten Perzeption oder die Erinnerung an sie beim Auftreten einer andern Perzeption, die gewöhnlich mit ihr verbunden ist, vernunftgemäß; vor allem wenn es sich darum handelt, sich vorzusehen. Aber da die Wucht eines sehr starken Eindruckes oft mit einem Male eine ebensogroße Wirkung tut, als die Häufigkeit und Wiederholung mehrerer mittelmäßiger Eindrücke in längerer Zeit hätte tun können, so kommt es vor, daß diese Wucht in die Phantasie ein ebenso tiefes und lebhaftes Bild eingräbt, als die lange Erfahrung es hätte verursachen können. Daher kommt es, daß irgendein zufälliger, aber heftiger Eindruck in unserer Einbildungskraft und in unserem Gedächtnis zwei Ideen, die hier schon vorher beisammen waren, so fest und dauerhaft miteinander verbindet und uns eine ebenso starke Neigung gibt, sie zu verknüpfen und das Eintreten der einen nach der anderen zu erwarten, als wenn eine lange

Gewohnheit den Zusammenhang zwischen ihnen bestätigt hätte; so daß also hier die Assoziation die gleiche Wirkung übt, obwohl der Grund in beiden Fällen nicht der gleiche ist. Autorität, Partei, Gewohnheit wirken hier in derselben Weise wie die Erfahrung und die Vernunft; und es ist nicht leicht, sich von diesen Neigungen loszumachen. Doch würde es nicht sehr schwer sein, sich in Urteilen dieser Art vor Täuschung zu bewahren, wenn die Menschen sich mit rechtem Ernste der Erforschung der Wahrheit befleißigen, und sobald sie erkennen, daß ihre Auffindung für sie von Bedeutung ist, methodisch vorgehen wollten.

Drittes Buch.

Von den Worten.

Kapitel I.

Von den Worten oder der Sprache im allgemeinen.

§ 1. Philal. Da Gott den Menschen zu einem geselligen Geschöpf bestimmt hat, hat er ihm nicht nur den Wunsch gegeben und ihn in die Notwendigkeit versetzt, mit seinesgleichen zu leben, sondern ihm auch das Vermögen der Sprache verliehen, die das große Hilfsmittel und das gemeinsame Band dieser Gesellschaft sein sollte. Das ist der Ursprung der Worte, welche dazu dienen, die Ideen zu vertreten und sogar zu erklären.

Theoph. Ich freue mich, daß Sie nicht der Ansicht des Hobbes sind, der nicht zugeben wollte, daß der Mensch für die Gesellschaft gemacht sei, indem er sich vorstellte, daß man nur durch die Notwendigkeit und durch die Bosheit von seinesgleichen dazu gezwungen worden sei[1]). Er erwog aber nicht, daß die besten von jeder Bosheit freien Menschen sich, um ihren Zweck besser zu erreichen, vereinigen würden, wie die Vögel sich zusammenscharen, um in Gesellschaft besser zu reisen, und wie die Biber sich zu Hunderten vereinigen, um große Dämme zu bauen, was eine kleine Zahl dieser Tiere nicht zustande bringen könnte; und diese Dämme sind ihnen nötig, um Wasserbehälter oder kleine Seen anzulegen, in denen sie ihre Hütten erbauen und Fische fangen, von denen sie sich nähren. Dies ist der Grund der Gesellig-

---

1) **Eine eingehende Kritik von Hobbes' Staatstheorie hat Leibniz in seiner Abhandlung „Méditation sur la notion commune de la justice" gegeben; s. Band II, S. 506ff.**

keit der Tiere, soweit sie hierzu geeignet sind, keineswegs aber die Furcht vor ihresgleichen, die bei den Tieren kaum vorkommt.

Philal. Ganz recht; und um diese Geselligkeit besser zu pflegen, sind die Organe des Menschen von Natur in der Art geformt, daß sie fähig sind, artikulierte Laute zu bilden, die wir Worte nennen.

Theoph. Was die Organe betrifft, so sind die der Affen, wie es scheint, ebenso fähig, als die unseren, Worte zu bilden, und doch findet man nicht, daß sie hierzu irgendwelche Anstalten machen. Es muß ihnen also hierfür etwas fehlen, was nicht in die Sinne fällt. Ferner muß man in Betracht ziehen, daß man sprechen, d. h. durch die Laute des Mundes sich vernehmlich machen könnte, auch ohne artikulierte Laute zu bilden, wie man sich z. B. der Töne der Musik zu diesem Zwecke bedienen könnte. Um indessen eine Sprache der Töne zu erfinden, würde es mehr Kunst bedürfen, während die Sprache der Worte nach und nach durch Menschen, die sich in der natürlichen Einfachheit befinden, gebildet und vervollkommnet werden konnte. Doch gibt es Völker, wie die Chinesen, welche mittelst der Töne und Akzente ihre Worte, deren sie nur eine kleine Zahl besitzen, variieren. Golius, ein berühmter Mathematiker und großer Sprachkenner[2]), meinte daher, daß ihre Sprache künstlich sei, d. h. daß sie von irgendeinem klugen Manne auf einmal erfunden worden sei, um einen sprachlichen Verkehr zwischen einer Menge verschiedener Nationen herzustellen, die jenes große Land, welches wir China nennen, bewohnen, wenn diese Sprache sich auch jetzt durch den langen Gebrauch verändert haben könnte.

§ 2. Philal. Wie der Orang-Utang und andere Affen die Organe besitzen, ohne Worte zu bilden, so kann man sagen, daß die Papageien und manche andere Vögel Worte haben, ohne deshalb Sprache zu besitzen; denn man kann diese Vögel dazu abrichten, ziemlich deutliche Worte zu bilden; dennoch sind sie keineswegs der Sprache fähig.

---

[2]) Jac. Golius, der von 1596—1667 lebte, Schüler und Nachfolger des Erpenius an der Leidener Universität, hat sich durch die Herausgabe mehrerer arabischer Werke, besonders aber durch sein arabisches Lexikon bekannt gemacht,

Nur der Mensch ist imstande, sich dieser Laute als Zeichen innerer Gedanken zu bedienen, um sie dadurch anderen kund tun zu können.

Theoph. Ich glaube, daß wir ohne den Wunsch, uns verständlich zu machen, in der Tat niemals die Sprache gebildet haben würden; ist sie aber einmal ausgebildet, so dient sie dem Menschen auch dann, wenn er für sich allein denkt, sowohl dadurch, daß ihm die Worte Mittel an die Hand geben, sich abstrakter Gedanken zu erinnern, als auch durch die Förderung, die man beim Nachdenken durch den Gebrauch von Charakteren und tauben Gedanken findet; denn es würde zu viel Zeit erfordern, wenn man alles erklären und an die Stelle der einzelnen Termini immer ihre Definitionen setzen wollte.

§ 3. Philal. Da aber, wenn man zur Bezeichnung jedes besonderen Dinges ein bestimmtes Wort nötig gehabt hätte, diese Vermehrung der Worte ihren Gebrauch verwirrt haben würde, so ist die Sprache noch durch den Gebrauch allgemeiner Ausdrücke, die zur Bezeichnung allgemeiner Ideen dienen, vervollkommnet worden.

Theoph. Die allgemeinen Ausdrücke dienen nicht allein der Vervollkommnung der Sprachen, sondern sind sogar für ihre wesentliche Struktur notwendig. Denn wenn man unter den besonderen Dingen die individuellen Dinge versteht, so würde es unmöglich sein, zu sprechen, wenn es nur Eigennamen und keine Appellativa, d. h. wenn es nur Worte für die Individuen gäbe. Denn diese kehren in jedem Moment neu wieder, sofern es sich um individuelle Beschaffenheiten und vor allem um individuelle Handlungen handelt, die dasjenige sind, was man am häufigsten bezeichnet. Versteht man aber unter den besonderen Dingen die niedrigsten Arten *(species infimas)*, so ist es, — abgesehen davon, daß es sehr oft schwierig ist, sie fest zu bestimmen, — auch offenbar, daß dies schon auf die Ähnlichkeit gegründete allgemeine Begriffe sind[3]). Da es sich also, wenn man von

[3]) Die Begriffsbildung kann mit anderen Worten, nach Leibniz, aus der Sprachbildung nicht abgeleitet werden, da vielmehr schon die ersten Anfänge der Sprache die Funktion des begrifflichen Denkens voraussetzen. Gegen den Gerhardtschen Text ist hier die Interpunktion geändert, statt „des individus, des accidents

Gattungen oder Arten spricht, nur um einen größeren oder geringeren Grad von Ähnlichkeit handelt, so ist es natürlich, jede Art von Ähnlichkeit oder Übereinstimmung zu bezeichnen und folglich allgemeine Termini jeglichen Grades anzuwenden; ja die allgemeinsten Termini sind, — da sie hinsichtlich der Ideen oder Wesenheiten, die sie einschließen, inhaltlich weniger erfüllt sind, wenngleich sie hinsichtlich der Individuen, denen sie zukommen, von größerem Umfang sind — am leichtesten zu bilden und am nützlichsten. So sehen Sie auch, daß die Kinder und diejenigen, die von der Sprache, welche sie sprechen wollen, oder von dem Gegenstand, von dem sie sprechen, nur wenig wissen, sich allgemeiner Bezeichnungen, wie Sache, Pflanze, Tier, bedienen, statt die besonderen Bezeichnungen anzuwenden, die ihnen fehlen. Und es ist sicher, daß alle Eigennamen oder individuellen Bezeichnungen ursprünglich Appellativa oder allgemeine Worte gewesen sind.

§ 4. Philal. Manche Worte, die man gebraucht, dienen sogar nicht dazu, um eine bestimmte Idee, sondern um den Mangel oder die Abwesenheit einer bestimmten Idee zu bezeichnen, wie Nichts, Unwissenheit, Unfruchtbarkeit.

Theoph. Ich sehe nicht ein, warum man nicht sagen könnte, daß es privative Ideen gibt, wie es auch negative Wahrheiten gibt, denn die Tätigkeit des Verneinens selbst ist positiv. Ich hatte hiervon schon vorher etwas erwähnt.

§ 5. Philal. Ohne darüber zu streiten, wird es, um dem Ursprunge aller unserer Begriffe und Erkenntnisse etwas näher zu kommen, nützlicher sein, darauf zu achten, wie die Worte, welche man zum Ausdruck für den Sinnen ganz entrückte Handlungen und Begriffe anwendet, ihren Ursprung aus den sinnlichen Vorstellungen ziehen, um alsdann in abstrusere Bedeutungen umgewandelt zu werden.

---

et particulièrement des actions" lese ich mit Streichung des Kommas „des individus des accidents" etc., d. h. wenn es sich um Individuelles auf dem Gebiete der (stets wechselnden) Akzidenzen oder Handlungen handelt; vgl. „individu d'accident", Gerh. V, 300, Zeile 18.

Theoph. Dies liegt daran, daß unsere Bedürfnisse uns gezwungen haben, die natürliche Ordnung der Ideen zu verlassen; denn diese Ordnung wäre den Engeln und Menschen, ja allen Intelligenzen überhaupt gemeinsam und müßte von uns befolgt werden, wenn wir nicht auf unsere besonderen Zwecke Rücksicht nähmen. Wir haben uns also dem anpassen müssen, was Gelegenheiten und Zufälle, denen unser Geschlecht einmal unterworfen ist, uns geliefert haben, und diese Ordnung gibt nicht den Ursprung der Begriffe, sondern sozusagen die Geschichte unserer Entdeckungen.

Philal. Sehr richtig, und zwar kann uns die Analyse der Worte an den Namen eben diese Verknüpfung kennen lehren, die die Analyse der Begriffe aus dem von Ihnen angeführten Grunde nicht geben kann. So sind die Ausdrücke: vorstellen, begreifen, anhänglich sein, erfassen, einflößen, einer Sache sattsein, Unruhe, Ruhe sämtlich von den Wirkungen sinnlicher Dinge entlehnt und auf bestimmte Modi des Denkens übertragen. Das Wort Geist ist seiner ersten Bedeutung nach so viel wie Wind und das Wort Engel bedeutet Bote. Daraus können wir abnehmen, welche Art von Begriffen diejenigen hatten, die jene Sprache zuerst redeten, und wie die Natur den Menschen den Ursprung und Anfang aller ihrer Erkenntnisse durch die Worte selbst unbewußterweise darbot.

Theoph. Ich habe Sie schon darauf aufmerksam gemacht, daß man in dem Glaubensbekenntnis der Hottentotten den heiligen Geist durch ein Wort bezeichnet hat, das bei ihnen einen wohltätigen und sanften Windeshauch bezeichnet. Das gleiche gilt von den meisten anderen Worten, und man erkennt dies sogar nicht immer, weil die wahren Etymologien in den meisten Fällen verloren gegangen sind. Ein Holländer, der der Religion wenig zugetan war, hat diese Wahrheit (daß nämlich die Ausdrücke der Theologie, Moral und Metaphysik ursprünglich von gemeinsinnlichen Dingen hergenommen sind) dazu mißbraucht, um in einem kleinen flamändischen Wörterbuche die Theologie und den christlichen Glauben lächerlich zu machen, indem er in boshafter Wendung den Ausdrücken nicht solche Definitionen und Erklärungen gab, wie der

Sprachgebrauch es verlangt, sondern wie die ursprüngliche Bedeutung der Worte es zu fordern schien; und da er auch sonst Zeichen von Gottlosigkeit gegeben hatte, so wurde er, wie man sagt, im Raspelhaus dafür bestraft. Indessen ist es gut, diese Analogie der sinnlichen und unsinnlichen Dinge in Betracht zu ziehen, die den Tropen als Grundlage gedient hat; ein Zusammenhang, den man besser verstehen wird, wenn man ein sich sehr weit erstreckendes Beispiel, wie z. B. den Gebrauch der Präpositionen: zu, mit, von, vor, in, außer, durch, für, über, gegen, in Betracht zieht. Sie alle sind vom Ort, von der Entfernung und von der Bewegung hergenommen und nachher auf alle Arten von Veränderungen, Ordnungen, Folgen, Verschiedenheiten, Übereinstimmungen übertragen worden. Zu bedeutet, sich einer Sache nähern, wie wenn man sagt: Ich gehe zur Stadt. Da man nun aber ein Ding, wenn man es mit einem anderen zusammenfügen will, diesem anderen dort, wo die Vereinigung geschehen soll, nähert, so sagen wir, daß ein Ding zu einem anderen gefügt werde. Ja noch mehr: da in dem Falle, daß ein Ding aus dem andern nach moralischen Gründen folgt, zwischen beiden sozusagen eine immaterielle Verknüpfung besteht, so sagen wir, daß das, was aus den Bewegungen und Willensakten einer Person folgt, ihr zugehöre oder anhafte, wie wenn es auf diese Person abzielte, um auf sie zu oder neben ihr her zu gehen. Ein Körper ist mit einem anderen, wenn sich beide an demselben Orte befinden; aber man sagt auch, ein Ding sei mit einem anderen, wenn es sich im selben Zeitpunkt, in derselben Ordnung oder einem Teil derselben Ordnung, wie dieses, befindet oder an ein und derselben Handlung teilnimmt. Wenn man von einem bestimmten Orte kommt, so ist dieser Ort vermöge der sinnlichen Dinge, die er uns dargeboten hat, Objekt unserer Wahrnehmung gewesen und ist noch jetzt Objekt unseres Gedächtnisses, das von ihm ganz erfüllt ist, und daher kommt es, daß das Objekt mit dem Vorworte „von“ bezeichnet wird, wie wenn man sagt, davon ist die Rede, man spricht davon, nämlich wie wenn man davon herkäme. Und da das, was in einem Orte oder einem Ganzen eingeschlossen ist, sich darauf stützt und mit ihm fortgenommen wird, so sieht man die

Akzidenzien so an, als wären sie im Subjekt enthalten: *(sunt in subjecto, inhaerent subjecto)*. Das Wörtchen „über" wird gleichfalls auf das Objekt [des Denkens] angewandt, man sagt: Man denkt über ein Problem nach, ungefähr wie ein Arbeiter über das Holz oder über den Stein gebeugt sitzt, die er schneidet und formt. Da nun diese Analogien außerordentlich veränderlich und gar nicht von fest bestimmten Begriffen abhängig sind, so ergibt sich hieraus der außerordentlich verschiedene Gebrauch, den die Sprachen von diesen Partikeln und von den Fällen machen, welche die Präpositionen regieren oder in denen vielmehr diese Präposition stillschweigend mitgemeint und potentiell enthalten sind.

Kapitel II.

Von der Bedeutung der Worte.

§ 1. Philal. Da die Worte nun von den Menschen angewandt werden, um ihre Ideen zu bezeichnen, so kann man zunächst fragen, wie die Worte diese Bestimmung erlangt haben, und man ist darüber einig, daß dies nicht durch eine natürliche Verknüpfung geschehen ist, die zwischen bestimmten artikulierten Lauten und bestimmten Ideen stattfindet (denn in diesem Falle würde es unter den Menschen nur eine Sprache geben), sondern durch eine willkürliche Festsetzung, kraft deren ein solches Wort willkürlich zum Zeichen einer solchen Idee gewählt worden ist.

Theoph. Ich weiß, daß man in den Schulen und auch sonst allgemein zu sagen pflegt, die Bedeutung der Worte sei willkürlich *(ex instituto)*; und es ist allerdings richtig, daß diese Bedeutungen nicht durch eine natürliche Notwendigkeit bestimmt sind; nichtsdestoweniger sind sie es bald durch natürliche Gründe, bei denen der Zufall mitwirkt, bald durch moralische Gründe, bei denen eine Wahl stattfindet. Vielleicht gibt es manche künstliche Sprachen, die ganz aus der Wahl hervorgegangen und vollständig willkürlich sind, wie man glaubt, daß die chinesische eine solche gewesen ist, oder wie die Sprachen des Georgius Dalgarnus und des verstorbenen

Bischofs von Chester, Wilkins, es sind[4]). Diejenigen Sprachen aber, von denen man weiß, daß sie aus schon bekannten Sprachen gemacht worden sind, enthalten willkürliche Bestandteile neben den natürlichen und zufälligen, die aus den Sprachen, die sie zugrunde legen, stammen. So verhält es sich mit den Sprachen, die die Diebe sich gebildet haben, um nur von den Mitgliedern ihrer Bande verstanden zu werden, was die Deutschen Rotwälsch, die Italiener Lingua Zerga, die Franzosen das Narquois nennen, die sie aber gewöhnlich aus den ihnen bekannten gemeinüblichen Sprachen bilden, indem sie entweder die herkömmliche Wortbedeutung durch Metaphern verändern oder aber neue Wörter durch eine Zusammensetzung oder Ableitung auf ihre Weise schaffen[5]). Manche Sprachen kommen auch durch den Umgang verschiedener Völker miteinander zustande, sei es, daß man benachbarte Sprachen ohne Unterschied vermischt, sei es, daß man, wie dies am häufigsten geschieht, eine derselben zur Grundlage nimmt, die man durch Vernachlässigung und Abänderung ihrer Gesetze und selbst durch Hinzufügung neuer Worte verstümmelt, ändert, mischt und verdirbt. Die Lingua Franca, deren man sich am Mittelländischen Meere im Handel bedient, ist aus dem Italienischen entstanden, und man hält sich in ihr nicht an die grammatischen Regeln. Ein armenischer Dominikaner, den ich in Paris sprach, hatte sich eine Art

---

[4]) Der vollständige Titel des Werkes von Dalgarno lautet: Ars signorum, vulgo Character universalis et lingua philosophica. Qua poterunt homines diversissimorum Idiomatum, spatio duarum septimanum, omnia Animi sua sensa (in Rebus familiaribus) non minus intelligibiliter, sive scribendo sive loquendo, mutuo communicare, quam Linguis propriis vernaculis. Praeterea hinc etiam poterunt Juvenes Philosophiae Principia et veram Logicae Praxin citius et facilius multo imbibere quam ex vulgaribus Philosophorum scriptis . . . Londini, Hayes 1661. Das Werk von John Wilkins ist unter dem Titel: An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language (London 1668) erschienen. Über den Inhalt beider Werke vgl. Couturat, La Logique de Leibniz, Paris 1901, S. 544—552.

[5]) Über das sog. „Rotwelsch", die schon im sechszehnten und mehr im siebzehnten Jahrhundert hervortretende Gaunersprache Deutschlands handelt besonders eingehend Avé-l'Allemant in seinem Werke „Das deutsche Gaunerthum", Leipzig 1858—1862, in vier Bänden (Sch.).

von Lingua Franca, die aus dem Latein gebildet war, selbst gemacht, oder sie vielleicht von seinen Mitbrüdern erlernt; ich fand sie ganz verständlich, obgleich es darin weder Fälle noch Zeiten, noch andere Flexionen gab, und da er an sie gewöhnt war, sprach er sie mit Leichtigkeit. Der sehr gelehrte, durch so viele andere Werke bekannte französische Jesuit Pater Labbé hat eine Sprache gebildet, deren Grundlage das Latein ist, die jedoch leichter als unser Latein und an weniger strenge Gesetze gebunden, immerhin aber regelmäßiger als die Lingua Franca ist. Er hat ein besonderes Buch darüber geschrieben[6]). Was die Sprachen, die seit langem bestehen, betrifft, so gibt es darunter kaum irgendwelche, die heute nicht außerordentlich verändert wären. Dies tritt, wenn man sie mit den alten Büchern und Denkmälern vergleicht, die von ihnen erhalten sind, klar zutage. Das alte Französische näherte sich mehr dem Pronvenzalischen und Italienischen, und in den Eidesformeln der Söhne des Kaisers Ludwig des Frommen, die uns ihr Verwandter Nithard aufbewahrt hat, findet man das Deutsche nebst dem Französischen oder vielmehr Romanischen (das man früher lingua Romana rustica hieß), so wie beide im neunten Jahrhundert n. Chr. beschaffen waren. Man findet sonst nirgends so altes Französisch, Italienisch oder Spanisch[7]). Für das Teutonische oder das alte Deutsche

---

[6]) Der Jesuitenpater Philipp Labbé lebte von 1607 bis 1667; von ihm berichtet Leibniz auch in seinem Schreiben an v. Ilgen vom 15. Juli 1709, daß er „das Lateinische mittels einiger Veränderungen zur allgemeinen Sprache habe machen wollen" (Gerh. VII, 36).

[7]) Diese berühmten Eidesformeln, vermutlich aus einem lateinischen Urtext in die altromanische und altdeutsche Sprache übersetzt, hat Nithart in seinem Geschichtswerke (Hist. lib. III, c. 3) aufbewahrt, das im Auftrage Karls des Kahlen in den Jahren 841 bis 843 abgefaßt wurde. Pertz hat im achten Band der „Monumenta Germaniae" (S. 665 f.) den Text wiedergegeben, dessen romanischen Teil Fr. Diez in seinen „altromanischen Sprachdenkmälern" (Bonn 1846), dessen altdeutschen Teil J. Grimm, Wackernagel und Maßmann erklärt haben. Einen guten Teil der Literatur über das interessante Sprachdenkmal findet man bei Diez im erwähnten Werke (p. 3—5) (Sch.). — Die neuere Literatur hierüber s. bei Koschwitz, Les plus anciens monuments de la langue française[5], Leipzig 1897, S. 1. Der Text ist jetzt z. B. auch in W. Braunes Althochdeutschem Lesebuch (4. Aufl. S. 49) bequem zugänglich.

aber gibt es das Evangelium des Otfried, eines Weißenburger Mönches aus derselben Zeit, das Flacius veröffentlicht hat und Schilter von neuem herausgeben wollte[8]). Noch ältere Bücher haben uns die Sachsen, die nach Großbritannien zogen, hinterlassen. Man hat eine Übersetzung oder Paraphrase des Anfangs der Genesis und anderer Teile der heiligen Geschichte, die von einem gewissen Caedmon stammt und deren Beda schon erwähnt[9]). Das älteste Buch jedoch nicht nur in deutscher Sprache, sondern in allen europäischen Sprachen, die griechische und lateinische ausgenommen, ist das Evangelienbuch der Goten vom Schwarzen Meere, bekannt unter dem Namen des Codex Argenteus und in ganz besonderen Schriftzügen abgefaßt. Er fand sich in einem alten Benediktinerkloster zu Werden in Westfalen und ist nach Schweden gebracht worden, wo man ihn, wie es sich gebührt, mit ebensogroßer Sorgfalt, wie die Urschrift der Pandekten zu Florenz aufbewahrt, obgleich diese Übersetzung für die Ostgoten und in einem Dialekt, der dem skandinavischen Germanisch sehr fernsteht, abgefaßt ist. Man nimmt jedoch mit einiger Wahrscheinlichkeit an, daß die Goten des Schwarzen Meeres ursprünglich aus Skandinavien oder wenigstens vom Baltischen Meere hergekommen seien. Die Sprache oder der Dialekt dieser alten Goten nun ist vom modernen Deutsch sehr verschieden, obgleich der Grundzug der Sprache der nämliche ist[10]). Das alte

---

[8]) Otfrids Evangeliengedicht ist zuerst von Gassar durch Flacius (Basel 1571) und sodann, nach Leibniz' Tode, in Schilters' Thesaurus antiquitatum teutonicarum (Ulm 1726) herausgegeben worden; neuere Ausgaben von Johann Kelle (Regensburg 1856/69), Paul Piper, Paderborn 1878, Freiburg 1884 und Oscar Erdmann (Halle 1882).

[9]) In Bedas Kirchengeschichte Altenglands (731 n. Chr.) wird eine poetische Darstellung einzelner Teile des Alten und Neuen Testaments von dem Mönch Kädmon (gest. etwa 1680) erwähnt; die dem Kädmon zugeschriebenen Dichtungen gab im siebzehnten Jahrhundert zuerst Franz Junius (Caidmonis Monachi paraphrasis poetica Geneseos, Amstelod. 1655) heraus. Neuerdings ist die „angelsächsische Genesis" von R. P. Wülker (Greins Bibliothek der angelsächsischen Poesie, Band II, Leipzig 1894) herausgegeben worden. Vgl. auch E. Sievers, Der Heliand und die angelsächsische Genesis, Halle 1875.

[10]) Der „Codex argenteus", die Bibelübersetzung des Bischofs Wulfila (310—380 n. Chr.), enthielt auf 330 Blättern, von denen

Gallische war hiervon noch mehr verschieden, wenn man aus der Sprache urteilen kann, die sich dem wahren Gallischen am meisten nähert, nämlich aus der Sprache von Wales, von Cornwallis und aus dem Bas-Breton; noch verschiedener hiervon aber ist das Irländische, das uns die Spuren einer noch älteren britischen, gallischen und deutschen Sprache zeigt. Alle diese Sprachen stammen jedoch aus einer Quelle und können als Abwandlungen ein und derselben Sprache gelten, die man das Keltische nennen könnte. Auch haben die Alten sowohl die Germanen als die Gallier Kelten genannt, und wenn man höher hinaufgeht, und die Anfänge sowohl des Keltischen und Lateinischen als des Griechischen, die mit den germanischen oder keltischen Sprachen viele Wurzeln gemein haben, zusammen betrachtet, so könnte man vermuten, daß dies von dem gemeinsamen Ursprung aller dieser Völker herkommt, die von den vom Schwarzen Meere hergekommenen Scythen abstammen. Diese Scythen haben die Donau und Weichsel überschritten, und ein Teil davon könnte nach Griechenland gegangen sein, während der andere Deutschland und Gallien erfüllt haben mag: was eine Folgerung aus der Hypothese wäre, daß die Europäer aus Asien eingewandert sind. Das Sarmatische, vorausgesetzt, daß es slawisch ist, ist zur Hälfte wenigstens entweder deutschen oder mit dem Deutschen gemeinsamen Ursprungs. Etwas Ähnliches zeigt sich sogar in der finnischen Sprache, welche die der ältesten Skandinavier ist, bevor die germanischen Völker, nämlich die Dänen, Schweden und Norweger, dort den besten und dem Meere zunächst gelegenen Teil des Landes besetzt hatten. Die Sprache der Finnen oder des Nordwestens unseres Kontinents, welche auch die der Lappen ist, erstreckt sich vom deutschen oder vielmehr norwegischen Meere bis gegen das Kaspische Meer (wenngleich sie durch die slawischen

---

noch 187 erhalten sind, die vier Evangelien in der Reihenfolge Matthäus, Johannes, Lucas, Marcus. Es wurde zuerst von Franz Junius, Dortrecht 1665, im Druck herausgegeben; neuere Ausgaben von E. Bernhardt, Wulfila oder die gotische Bibel, Halle 1876, und von Moritz Heyne (8. Aufl., Paderborn und Münster 1885), näheres über die Schicksale der Handschrift z. B. in der zuletzt genannten Ausgabe S. IX.

Völker, die sich zwischen beide gedrängt haben, unterbrochen wird). Sie hat auch Beziehung zum Ungarischen, das aus Ländern stammt, die gegenwärtig teilweise unter russischer Herrschaft stehen. Die tatarische Sprache aber, welche mit allen ihren verschiedenen Verzweigungen das nordöstliche Asien erfüllt hat, scheint die der Hunnen und Cumanen gewesen zu sein, wie sie die der Usbeken oder Türken, der Kalmücken und der Mugallen ist. Alle diese scythischen Sprachen nun haben untereinander und mit unseren Sprachen viele Wurzeln gemein, und selbst im Arabischen (unter das man das Hebräische, das Altpunische, das Chaldäische, das Syrische und das Äthiopische der Abessinier einbegreifen muß) finden sich deren so viele und von so offenbarer Übereinstimmung mit den unserigen, daß man dies nicht dem bloßen Zufall, ja auch nicht lediglich dem Verkehr zuschreiben kann, sondern es auf die Wanderungen der Völker zurückführen muß. In alledem findet sich also kein Umstand, der der Ansicht von dem gemeinschaftlichen Ursprunge aller Völker und einer ursprünglichen Grundsprache widerstritte; ja alles begünstigt sie vielmehr[11]). Wenn das Hebräische oder Arabische sich dieser Grundsprache am meisten nähert, so muß sie doch in ihm zum mindesten schon stark verändert sein, und das Deutsche scheint mehr Ursprüngliches und (um die Sprache des Jacob Böhme zu reden) Adamitisches bewahrt zu haben[12]). Denn wenn wir die ursprüngliche Sprache in ihrer Reinheit besäßen oder sie doch so weit erhalten hätten, daß sie uns noch erkennbar wäre, so müßten in ihr die Gründe der Verbindungen klar erscheinen, mögen diese nun physischer Art sein oder

---

[11]) In diesen Ahnungen des verwandtschaftlichen Zusammenhanges zunächst der europäischen Sprachen, dann auch der übrigen miteinander, war Leibniz, wie in so vielen anderen Dingen, seiner Zeit weit vorausgeeilt. Er war es denn auch, welcher zuerst von diesem Gesichtspunkte aus die Sprachenvergleichung forderte und selbst betrieb (Sch.).

[12]) Über die „lingua Adamica" (die Natur-sprache Jacob Boehmes) vgl. bes. Leibniz' Entwürfe zur allgemeinen Charakteristik, Gerh. VII, 184, 198, 204; s. auch Band I, S. 30; s. ferner das Fragment: Leibnitius de connexione inter res et verba seu potius de linguarum origine (Opuscules et fragments inédits de Leibniz, éd. Louis Couturat, Paris 1903, S. 151f.).

auf eine willkürliche Festsetzung zurückgehen, die weise und des ersten Urhebers würdig sein müßte. Aber gesetzt auch, daß unsere Sprachen abgeleitete sind, so haben sie doch im Grunde etwas Ursprüngliches in sich, was sie vermöge der neuen Wurzelworte erlangt haben, die sie seither zwar durch Zufall, aber doch auf physische Gründe hin, gebildet haben. Die Worte, welche tierische Laute bezeichnen oder hieraus abgeleitet sind, geben Beispiele hierfür. Von dieser Art ist z. B. das lateinische Wort *coaxare*, das von den Fröschen gesagt wird und mit dem deutschen Quaken in Beziehung steht. Das Geräusch, das diese Tiere hervorrufen, scheint auch sonst die ursprüngliche Wurzel noch anderer Worte der deutschen Sprache zu sein. Denn da diese Tiere großen Lärm machen, so wendet man heutzutage das Wort auf nichtige Reden und auf Schwätzer an, die man mit dem Diminutiv „Quakeler" bezeichnet; aber allem Anschein nach wurde das Wort quaken früher in gutem Sinne genommen und bezeichnete jede Art von Lauten, die man mit dem Munde hervorbrachte, die Sprache selbst inbegriffen. Und da diese Laute oder Geräusche der Tiere ein Lebenszeichen sind und man dadurch, noch ohne sie zu sehen, die Anwesenheit von etwas Lebendigem erkennt, so kommt es, daß „quek" im Altdeutschen Leben oder Lebendiges bezeichnete, wie man es in den ältesten Büchern bemerken kann, und wovon sich auch in der modernen Sprache noch Spuren finden: denn Quecksilber ist lebendiges Silber (vif argent) und erquicken bedeutet stärken, gleichsam wiederbeleben oder sich nach einer Schwäche oder schweren Arbeit wieder erholen. Man nennt auch im Niederdeutschen ein gewisses Unkraut Quäken: als sei es gleichsam lebendig und laufe, wie man sich im Deutschen ausdrückt, durch die Felder fort, um sich hier zum Schaden des Getreides auszudehnen und weiter zu verbreiten. Auch im Englischen bedeutet *quickly* so viel wie schnell und auf lebhafte Weise. Man wird also annehmen dürfen, daß die deutsche Sprache hinsichtlich dieser Worte als ursprünglich gelten kann, da die Alten nicht nötig hatten, einen Laut, der die Nachahmung des Fröschequakens ist, anderswoher zu entlehnen. Das

Gleiche zeigt sich in vielen anderen Fällen. Denn die alten Deutschen, Kelten und andere mit ihnen verwandte Völker scheinen aus einem Naturinstinkt den Buchstaben *R* angewandt zu haben, um eine heftige Bewegung und ein Geräusch, gleich dem dieses Buchstabens, zu bezeichnen. Dies sieht man in *ῥέω* (fließen), rinnen, rüren (fluere), *rutir*, Rhein, Rhone, Ruhr *(Rhenus, Rhodanus, Eridanus, Rura)*, rauben *(rapere, ravir)* Rad *(rota) radere, raser*, rauschen (ein Wort, das sich schwer ins Französische übersetzen läßt: es bezeichnet ein Geräusch, wie das der Blätter oder Bäume, das der Wind oder ein vorüberstreifendes Tier erzeugt oder das man auch mit einem Schleppkleid hervorbringt), recken (gewaltsam ausdehnen). Mit diesem letzteren Wort hängt das Wort „reichen", ferner das Wort der Rick zusammen (das in jener Art von Plattdeutsch oder Niedersächsisch, das man bei Braunschweig spricht, einen langen Stock oder eine Stange bedeutet, an der man etwas aufhängt); auch steht es in Zusammenhang hiermit, daß Riege, Reihe, *regula, regere* sich auf eine gerade Linie oder Bahn beziehen, daß Reck früher eine sehr große, lange Sache oder Person, besonders einen Riesen bezeichnete, dann aber auch einen mächtigen und begüterten Mann, wie dies in dem deutschen Wort reich oder in dem *riche* oder *ricco* der romanischen Völker zutage tritt. Im Spanischen bezeichnet *ricos hombres* die Adligen oder Vornehmen, woraus man zugleich erkennt, wie durch Metaphern, Synekdochen und Metonymien die Worte von einer Bedeutung in die andere übergehen, ohne daß man immer ihre Spur verfolgen kann. Dies Geräusch und diese gewaltsame Bewegung bemerkt man auch in „Riß", womit das lateinische *rumpo*, das griechische *ῥήγνυμι*, das französische *arracher*, das italienische *straccio* in Verbindung stehen. Wie nun der Buchstabe *R* von Natur eine heftige Bewegung bezeichnet, so der Buchstabe *L* eine sanftere. So sieht man denn auch, daß Kinder und diejenigen, denen das *R* zu hart und zu schwer auszusprechen ist, an seine Stelle den Buchstaben *L* setzen und z. B. sagen: *Mon levelend pèle.* Diese sanfte Bewegung erscheint in: leben, laben, lind, *lenis, lentus,* lieben, laufen (d. h. schnell dahingleiten, wie fließendes Wasser),

labi (gleiten — *labitur uncta vadis abies*)[13]), legen (leicht hinsetzen), woher *liegen, lage* oder *laye* kommt (welches letztere Wort ein Bett, z. B. ein Steinlager, Lay-Stein, Tonschieferlage bezeichnet); *lego*: ich lese zusammen (d. h. ich sammle auf, was man niedergelegt hat, das Gegenteil von legen, dann ich lese, bei den Griechen endlich: ich spreche), Laub (etwas leicht sich Bewegendes), wohin auch: *lap, lid, lenken* gehören, *luo, λύω,* leien (im Niedersächsischen: sich auflösen, schmelzen wie Schnee, daher der Name des Flusses Leine im Hannöverschen, der, aus dem Gebirge kommend, durch geschmolzenen Schnee stark anschwillt). Wir brauchen hier nicht von zahllosen anderen Bezeichnungen zu sprechen, die beweisen, daß in dem Ursprung der Worte eine natürliche Beziehung zwischen den Dingen und den Lauten und Bewegungen der Sprachorgane obwaltet. Hierin liegt auch der Grund dafür, daß der Buchstabe *L,* mit anderen Worten verbunden, bei den Lateinern, den Romanen und den Oberdeutschen das Diminutivum bezeichnet. Man darf indessen nicht behaupten, daß diese Beziehung sich überall bemerken läßt, denn der Löwe, der Luchs, der Wolf (auf französisch *loup*) sind nichts weniger als sanft. Aber man kann sich hierbei an einen anderen Umstand gehalten haben, nämlich an den schnellen Lauf, der diese Tiere furchtbar macht oder der uns zur Eile zwingt: als wollte jemand, der ein solches Tier kommen sieht, den anderen zurufen: Lauft! (d. h. Flieht!). Überdies sind die meisten Worte durch verschiedene Zufälle und Veränderungen außerordentlich modifiziert und entfernen sich von ihrer ursprünglichen Aussprache und Bedeutung.

Philal. Ein ferneres Beispiel würde dies noch besser verständlich machen.

Theoph. Hier eins, das klar genug ist und gleichzeitig mehrere andere in sich faßt. Das Wort Auge und seine Verwandtschaft kann hierfür dienlich sein, und um dies zu zeigen, will ich ein wenig weiter ausholen. Aus *A*, dem ersten Buchstaben, wird, wenn man eine kleine Aspiration folgen läßt, *Ah,* und da dies ein Aushauchen der Luft ist, das einen anfangs ziemlich hellen und darauf

---

[13]) Vergil, Aeneis VIII, 91 (Sch.).

verschwindenden Laut gibt, so bezeichnet dieser Laut natürlicherweise einen gelinden Hauch *(spiritus lenis)*, wenn A und H nicht besonders stark sind. Daher haben *ἄω, aer, aura, haugh, halare, haleine, ἀτμὸς,* und im Deutschen Atem und Odem ihren Ursprung. Da nun ferner das Wasser eine Flüssigkeit ist und Geräusch macht, so ist es, wie mir scheint, gekommen, daß die Silbe Ah, durch Verdoppelung zu aha oder ahha verstärkt, als Bezeichnung des Wassers gebraucht wurde. Die Teutonen und andere Kelten haben, um die Bewegung besser zu bezeichnen, beiden Silben ihren Laut W vorgesetzt: darum bezeichnen Wehen, Wind, *vent,* die Bewegung der Luft, und waten, *vadum, water* die Bewegung des Wassers oder im Wasser. Um aber auf Aha zurückzukommen, so scheint es, wie ich gesagt habe, eine Art Wurzel zu sein, die Wasser bedeutet. Die Isländer, bei denen sich Spuren des alten skandinavischen Deutsch finden, schwächten die Aspiration und sagten Aa; andere, welche Aken sprechen (vergleiche *Aix, Aquas grani*), haben sie verstärkt, wie auch die Lateiner in ihrem *Aqua* und wie die Deutschen, die an manchen Orten die Silbe „*ach*" in zusammengesetzten Worten zur Bezeichnung des Wassers verwenden. So heißt Schwarzach schwarzes Wasser, Biberach Biberwasser; und statt Wiser oder Weser sagte man in den alten Rechtsurkunden Wiseraha und bei den alten Einwohnern Wisurach, woraus die Lateiner *Visurgis* gemacht haben, wie sie aus Iler, Ilerach *Ilargus* gemacht haben. Aus *Aqua, Aigues, Auue* haben die Franzosen endlich ihr *Eau* gemacht, welches sie ō aussprechen, wobei dann vom Ursprünglichen nichts mehr bleibt. Auwe, Auge bei den Deutschen ist heutzutage ein Ort, den das Wasser oft überschwemmt und der zur Viehweide geeignet ist, *locus irriguus, pascuus*; in noch engerer Bedeutung aber bezeichnet es eine Insel, wie im Namen des Klosters Reichenau *(Augia dives)* und in vielen anderen. Und dies muß bei vielen teutonischen und keltischen Völkern der Fall gewesen sein, denn daher ist es gekommen, daß alles, was gleichsam abgesondert in einer Art Ebene liegt, Auge oder Ouge, *oculus* genannt wurde. So nennt man im Deutschen Öltropfen auf

dem Wasser, und bei den Spaniern ist *ojo* ein Loch. Indessen sind Auge, Ooge, *oculus, occhio* usw. vorzugsweise auf das Sehorgan angewandt worden, das eine auffallende gesonderte Vertiefung im Gesicht ausmacht, und ohne Zweifel kommt das französische *oeil* auch daher, doch ist sein Ursprung in keiner Weise mehr erkennbar, wenn man nicht der soeben gegebenen Verkettung nachgeht. Auch *ὄμμα* und *ὄψις* der Griechen scheint aus derselben Quelle zu stammen. Oe oder Oeland ist eine Insel bei den Nordländern, und eine Spur hiervon findet sich auch im Hebräischen, wo אִי, Ai, eine Insel ist. Bochart nahm an, daß die Phönizier hiervon den Namen entnommen hätten, den sie, wie er glaubt, dem Ägeischen Meere, das voll von Inseln ist, gegeben haben[14]). *Augere* (vermehren), kommt auch von Auue oder Auge, d. h. von der Ausschüttung von Wasser, wie *ooken, auken* im Altsächsischen vermehren bedeutete, und Augustus, wenn man darunter den Kaiser verstand, durch Ooker übersetzt wurde. Der Fluß bei Braunschweig, der aus dem Harzgebirge kommt und daher sehr oft plötzlich anschwillt, wird heute Ocker (früher Ouacra) genannt. Ich bemerke nebenbei, daß die Flußnamen, da sie gewöhnlich aus der ältesten, uns bekannten Zeit stammen, die alte Sprache und die alten Bewohner am besten kennzeichnen, und daß sie deshalb eine besondere Untersuchung verdienen würden. Und da die Sprachen im allgemeinen die ältesten Denkmäler der Völker sind, die der Schrift und den Künsten noch vorausliegen, so zeigen sie am besten den Ursprung der Verwandtschaften und Wanderungen an. Aus diesem Grunde würden die Etymologien, richtig verstanden, merkwürdig und bedeutsam sein; doch muß man die Sprachen mehrerer Völker zusammennehmen und nicht von einer Nation zu einer anderen, sehr entfernten, einen allzugroßen Sprung machen, ohne für die Übergänge gute Belege zu haben, wobei es vor allem wichtig ist, die Völker dazwischen als Gewährsmänner zu haben.

---

[14]) Samuel Bochart (1667 zu Caen gestorben) dessen Werke im Jahre 1692 zu Leiden und Utrecht in 3 Folianten erschienen sind, wird von Leibniz geschätzt und oft zitiert. Bochart wollte alle Sprachen etymologisch aus dem Hebräischen und Phönizischen ableiten (Vgl. Opera, ed. Dutens VI, Pars II, 223, 226) (Sch.).

Und im allgemeinen darf man den Etymologien nur dann Glauben schenken, wenn man eine große Zahl zusammenstimmender Zeugnisse vorlegt, sonst goropisiert man.

Philal. Goropisiert man? Was heißt das?

Theoph. Man sagt so, weil die seltsamen und oft lächerlichen Etymologien des Goropius Becanus, eines gelehrten Arztes im sechzehnten Jahrhundert, sprüchwörtlich geworden sind, obgleich er übrigens nicht so ganz unrecht gehabt hat, zu behaupten, daß die deutsche Sprache, welche er die zimbrische nennt, ebensoviel und mehr Zeichen einer ursprünglichen Grundsprache, als selbst das Hebräische, darbietet[15]). Ich erinnere mich, daß der verstorbene Clauberg, ein ausgezeichneter Philosoph, eine kleine Abhandlung über den Ursprung der deutschen Sprache geschrieben hat, welche den Verlust dessen, was er über diesen Gegenstand versprochen hatte, bedauern läßt[16]). Ich selbst habe einige Gedanken dazu gegeben und außerdem den verstorbenen Gerhard Meier, einen Bremischen Theologen, veranlaßt, darüber zu arbeiten, was er auch getan hat; aber er wurde durch den Tod unterbrochen[17]). Gleichwohl hoffe ich, daß diese Arbeiten, wie auch die ähnlichen Arbeiten des berühmten Juristen Schilter zu Straßburg, der aber nun auch gestorben ist, der Allgemeinheit noch einmal zugute kommen werden[18]).

---

[15]) Goropius, mit dem Beinamen Becanus, ein namhafter Gelehrter und Arzt des sechszehnten Jahrhunderts, hat besonders in seiner Schrift „Hermathene“ die in den 1580 zu Antwerpen erschienenen die erste ist, versucht, die Sprache aus dem Niederdeutschen, welches er in der genannten Schrift (Buch II, S. 25f.) als das „Cimbrische“ bezeichnet, — abzuleiten, wie er denn auch die Niederlande für den Sitz des Paradieses hielt. Trotz dieser Wunderlichkeiten zeichnete sich Goropius durch Tiefblick aus (Sch.).

[16]) Über Joh. Clauberg (1622—1665), der besonders als Vertreter der okkasionalistischen Metaphysik bekannt ist, s. Band I, Anm. 142, Band II, Anm. 382; seine „Meditationes et collectanea linguae Teutonicae“ sind Duisburg 1663 erschienen. Vgl. Opera, ed. Dutens, VI, 2, 220.

[17]) Gerhard Meier war zum Besuch des Abt Molanus nach Hannover gekommen, wo Leibniz ihn kennen lernte und zu sprachgeschichtlichen Studien anregte. (Vgl. die Einleitung Eccards zu den „Collectanea etymologica Leibnitii“ und Leibniz' Briefwechsel mit Meier (Dutens VI, 2, 145ff.).)

[18]) Über Johann Schilter (1632—1705) vgl. ob. Anm. 18, (Buch III) s. auch Dutens VI, P. I, S. 122; P. II, S. 222.

Wenigstens ist sicher, daß die Sprache und Altertümer der Teutonen in den meisten Untersuchungen über den Ursprung, die Sitten und die Altertümer Europas von Gewicht sind. Und ich möchte wünschen, daß die Gelehrten ebenso in der walisischen, biscaischen, slawonischen, finnischen, türkischen, persischen, armenischen, georgischen und anderen Sprachen arbeiteten, um deren Übereinstimmung zu entdecken, was, wie ich eben gesagt habe, ganz besonders dazu dienen würde, den Ursprung der Nationen aufzuklären.

§ 2. Philal. Dieser Plan ist von Wichtigkeit, aber gegenwärtig ist es an der Zeit, das Materielle der Worte zu verlassen und auf das Formelle zurückzukommen, d. h. auf die Bedeutung, die den verschiedenen Sprachen gemeinsam ist. Da werden Sie mir nun erstlich zugeben, daß, wenn ein Mensch mit dem anderen spricht, er seine eigenen Ideen zum Ausdruck bringen will, da die Worte von ihm nicht auf Dinge, die er nicht kennt, angewandt werden können. Insofern nun jemand eigene, aus seinem Innern stammende Ideen besitzt, kann er nicht annehmen, daß diese den Eigenschaften der Dinge oder den Begriffen anderer gemäß sind.

Theoph. Dennoch ist es wahr, daß man sehr oft eher das, was andere denken, als das, was man auf eigene Hand denkt, bezeichnen will: wie dies Laien, deren Glauben sich lediglich auf Autorität gründet, nur allzuoft begegnet. Ich gebe indes zu, daß man immer ein wenngleich nur ganz allgemeines Verständnis besitzen muß, wenn der Gedanke auch noch so taub und von eigentlicher Einsicht leer sein mag und man bemüht sich wenigstens, die Worte nach der Gewohnheit der anderen zu ordnen, und ist im übrigen damit zufrieden, daß man annimmt, man könnte im Notfall den Sinn verstehen lernen. So ist man mitunter nur der Gedanken-Dolmetscher oder der Wortführer eines anderen, ganz wie ein Brief es sein würde; ja man ist dies öfter, als man denkt.

§ 3. Philal. Sie haben recht, wenn Sie hinzufügen, daß ein Verständnis wenigstens ganz im allgemeinen immer vorhanden ist, mag man noch so einfältig sein. Ein Kind, das in dem, was es Gold nennen hört, nur die glänzende gelbe Farbe erfaßt hat, wird der gleichen Farbe,

wenn es sie im Schweif eines Pfauen sieht, den Namen Gold geben; andere erst werden die Merkmale der großen Schwere, der Schmelzbarkeit und Dehnbarkeit hinzufügen.

Theoph. Das gebe ich zu; doch ist die Idee, die man von dem Gegenstand, um den es sich handelt, besitzt, oft noch allgemeiner, als die jenes Kindes; und ich zweifle nicht, daß ein Blinder von den Farben ganz angemessen sprechen und eine Lobrede auf das Licht, das er nicht kennt, halten könnte, weil er dessen Wirkungen und Bedingungen kennen gelernt hat.

§ 4. Philal. Was Sie da sagen, ist sehr wahr. Es geschieht oft, daß die Menschen ihre Gedanken mehr auf die Worte, als auf die Sachen richten, und da man die meisten dieser Worte vor der Kenntnis der Ideen, die durch sie bezeichnet werden, gelernt hat, so gibt es nicht bloß Kinder, sondern auch Erwachsene, die oft wie Papageien sprechen. — § 5. Indessen behaupten die Menschen gewöhnlich, daß sie ihre eigenen Gedanken ausdrücken, ja noch mehr, sie messen den Worten eine geheime Beziehung auf die Ideen anderer und auf die Dinge selbst zu. Denn wenn der, mit dem wir sprechen, mit den Lauten eine andere Idee verknüpfte, als wir, so hieße das zwei Sprachen reden. Allerdings hält man sich nicht allzuviel dabei auf, zu prüfen, welches die Ideen der anderen sind, und setzt voraus, daß unsere Idee diejenige ist, die auch der große Haufe und die Gebildeten eines Landes mit demselben Wort verbinden. — § 6. Dies gilt besonders von den einfachen Ideen und von den Modi; was aber die Substanzen anbetrifft, so glaubt man hier noch ganz besonders, daß die Worte auch die Wirklichkeit der Dinge bezeichnen.

Theoph. Substanzen und Modi werden in gleicher Weise durch die Ideen zum Ausdruck gebracht, während die Ideen wiederum in dem einen, wie in dem andern Falle durch die Worte bezeichnet werden. Ich sehe also hier keinen Unterschied, außer daß die Ideen der substantiellen Dinge und der sinnlichen Eigenschaften fester sind. Übrigens bilden bisweilen auch unsere Ideen und Gedanken den eigentlichen Gegenstand, auf den wir im Sprechen abzielen, und sind selbst dasjenige, was man bezeichnen will, und die Reflexionsbegriffe mischen sich

mehr, als man denkt, in die Begriffe, die wir uns von den Dingen machen, ein. Ja auch die Worte nimmt man häufig in materialem Sinne, so daß man also an der betreffenden Stelle nicht für das Wort seine Bedeutung, d. h. sein Verhältnis zu den Ideen oder den Dingen, einsetzen kann; und dies geschieht nicht nur, wenn man als Grammatiker, sondern auch, wenn man als Lexikograph spricht, indem man die Erklärung des Wortes gibt.

Kapitel III.

Von den allgemeinen Ausdrücken.

§ 1. Philal. Obgleich es nur besondere Dinge gibt, so besteht der größte Teil der Wörter nichtsdestoweniger in allgemeinen Ausdrücken, weil es unmöglich ist, — § 2 daß jede besondere Sache einen besonderen und bestimmten Namen für sich haben kann, abgesehen davon, daß hierfür ein wunderbares Gedächtnis nötig wäre, gegen welches dasjenige mancher Feldherren, die alle ihre Soldaten bei Namen nennen konnten, nichts sein würde. Die Sache würde sogar ins Unendliche gehen, wenn jedes Tier, jede Pflanze, ja jedes Pflanzenblatt, jedes Samenkorn, jedes Sandkörnchen, für das man eine Bezeichnung nötig haben könnte, seinen eigenen Namen haben müßte. Und wie soll man die sinnlich nicht mehr unterscheidbaren Teile der Dinge, z. B. die des Wassers, des Feuers, benennen? § 3. Zudem wären diese besonderen Namen unnütz, weil der Hauptzweck der Sprache darin besteht, im Geiste dessen, der mich hört, eine Idee, die der meinen ähnlich ist, zu erwecken. Also genügt die Ähnlichkeit, welche durch die allgemeinen Ausdrücke bezeichnet wird. § 4. Auch würden die besonderen Worte allein nicht dazu dienen, unsere Erkenntnisse zu erweitern, noch auch dazu, von der Vergangenheit einen Schluß auf die Zukunft oder von einem Individuum einen Schluß auf ein anderes zu ziehen. § 5. Da man indes oft von bestimmten Individuen, besonders von solchen unserer Art, sprechen muß, so bedient man sich der Eigennamen, die man auch den Ländern, Städten, Bergen und anderen Ortsunterscheidungen gibt. Die Roßhändler geben sogar

ihren Pferden Eigennamen, wie es auch Alexander mit seinem Bucephalus tat, um dies oder jenes besondere Pferd, wenn es ihnen nicht vor Augen ist, unterscheiden zu können.

Theoph. Diese Bemerkungen sind gut und stimmen zum Teil mit denen, die ich soeben gemacht habe, überein. Aber ich möchte im Verfolg dessen, was ich schon bemerkt habe, hinzufügen, daß die Eigennamen gewöhnlich Appellativa, d. h. ursprünglich allgemeine Ausdrücke gewesen sind, wie Brutus, Cäsar, Augustus, Capito, Lentulus, Piso, Cicero, Elbe, Rhein, Ruhr, Leine, Ocker, Bucephalus, Alpen, Brenner oder Pyrenäen; denn man weiß, daß der erste Brutus diesen Namen von seinem anscheinenden Stumpfsinn hatte, daß Caesar der Name für ein Kind war, das man durch einen Schnitt aus dem Mutterschoß gezogen, daß Augustus ein Ehrenname war, daß Capito wie auch Bucephalus Dickkopf bedeutet, daß Lentulus, Piso und Cicero ursprünglich Namen waren, die man Leuten gab, die speziell gewisse Gemüsearten zogen. Was die Namen der Flüsse, Rhein, Ruhr, Leine, Ocker, bedeuten, habe ich schon gesagt. Man weiß auch, daß in Skandinavien noch alle Flüsse „Elbe“ genannt werden. „Alpen“ endlich sind Berge, die mit Schnee bedeckt sind (womit album, weiß, stimmt), und Brenner oder Pyrenäen bedeutet eine große Höhe, denn bren war hoch, oder Haupt (Anführer, wie Brennus im Keltischen), wie noch bei den Niedersachsen Brinck Höhe bedeutet, und zwischen Deutschland und Italien gibt es einen Brenner, wie die Pyrenäen zwischen Gallien und Spanien gelegen sind. Demnach möchte ich zu behaupten wagen, daß fast alle Worte ursprünglich Gemeinausdrücke sind, weil es sehr selten vorkommen wird, daß man, um dies oder jenes Individuum zu bezeichnen, ohne Grund ausdrücklich einen eigenen Namen erfindet. Man kann also sagen, daß die Namen der Individuen Gattungsnamen waren, die man vorzugsweise oder unterschiedlich irgendeinem Individuum beilegte, wie man den Namen Dickkopf in der ganzen Stadt demjenigen gab, der von allen dicken Köpfen, die man kannte, den größten oder auffallendsten hatte. So gibt man auch den Arten Geschlechtsnamen, d. h. man begnügt sich, um die speziel-

leren Arten zu bezeichnen, mit einem allgemeinen oder unbestimmten Worte, indem man sich um die Unterschiede nicht weiter kümmert. Man begnügt sich z. B. mit dem allgemeinen Namen Wermut, obgleich es davon so viel Arten gibt, daß einer der Bauhins darüber ein eigenes Werk geschrieben hat[19]).

§ 6. Philal. Ihre Bemerkungen über den Ursprung der Eigennamen sind sehr richtig; um aber auf die Appellativa oder allgemeinen Ausdrücke zu kommen, so werden sie ohne Zweifel zugeben, daß die Worte allgemein werden, wenn sie als Zeichen von allgemeinen Ideen dienen, und daß die Ideen allgemein werden, wenn man durch Abstraktion die Zeit, den Ort, oder diesen oder jenen anderen Einzelumstand, der sie zu dieser oder jener besonderen Existenz bestimmen kann, von ihnen abtrennt.

Theoph. Ich leugne diese Anwendung der Abstraktion nicht, aber sie gilt mehr beim Aufsteigen von den Arten zu den Gattungen, als beim Aufsteigen von den Individuen zu den Arten. Denn es ist uns, so paradox dies auch erscheinen mag, unmöglich, die Individuen zu erkennen oder die Individualität irgendeiner Sache genau zu bestimmen, ohne die Sache selber festzuhalten, denn alle Umstände können wiederkehren; die kleinsten Unterschiede sind uns unmerklich; Ort und Zeit, weit entfernt, für sich bestimmend zu sein, müssen vielmehr selbst durch die Dinge, die sie enthalten, bestimmt werden. Das Bemerkenswerteste hierbei ist, daß die Individualität die Unendlichkeit in sich schließt, und daß nur derjenige, der das Unendliche zu begreifen imstande ist, die Erkenntnis des Prinzips der Individuation dieser oder jener Sache besitzen kann; was eine Folge des wechselseitigen Einflusses ist (dieses Wort in seinem richtigen Sinne genommen), den alle Dinge des Weltalls aufeinander aus-

---

19) Leibniz meint den älteren Bauhin, mit Vornamen Jean, und spielt an auf dessen Werk: de plantis absinthii nomen habentibus, welches 1595 und 1599 zu Montbeliard erschienen ist, wo Bauhin als Leibarzt des Herzogs Ulrich von Würtemberg-Montbeliard lebte und starb. Sein Hauptwerk aber ist die allgemeine Geschichte der Pflanzen, welches er mit J. J. Cherler, seinem schweizerischen Landsmann, zusammen verfaßte und 1650—1651 zu Yverdun in drei Folianten erscheinen ließ (Sch.).

üben. Das wäre freilich nicht so, wenn es demokritische Atome gäbe, aber dann würde es auch keinen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Individuen von gleicher Gestalt und Größe geben.

§ 7. Philal. Dennoch ist es klar, daß die Ideen, die die Kinder sich von den Personen bilden, mit denen sie umgehen (um bei diesem Beispiel stehen zu bleiben), den Personen selbst ähnlich und nur besondere sind. Die Vorstellungen, die sie von ihrer Amme oder ihrer Mutter haben, sind ihrem Geiste wohl eingeprägt, und die Namen „Amme“ oder „Mama“, deren die Kinder sich bedienen, beziehen sich nur auf diese Personen. Wenn sie dann mit der Zeit bemerken, daß es viele andere Wesen gibt, die ihrem Vater oder ihrer Mutter gleichen, so bilden sie eine Idee, an der, wie sie finden, alle diese besonderen Wesen gleichmäßig teilhaben, und geben ihr, gleich den anderen, den Namen Mensch. § 8. Auf dem nämlichen Wege erwerben sie allgemeinere Namen und Begriffe; so wird z. B. die neue Idee „lebendes Wesen“ nicht dadurch gebildet, daß man irgendeinen neuen Bestandteil hinzufügt, sondern nur dadurch, daß man die Gestalt oder die besonderen Eigenschaften des Menschen fortläßt und lediglich den Gedanken eines Körpers, der mit Leben, Gefühl und selbständiger Bewegung begabt ist, festhält.

Theoph. Sehr gut; aber dies beweist nur das, worauf ich soeben hingewiesen habe; denn wie das Kind durch Abstraktion von der Auffassung der Idee des Menschen zu der der Idee des lebenden Wesens fortgeht, so ist es auch von der spezielleren Idee, die es sich von seiner Mutter oder seinem Vater oder von anderen Menschen gemacht hat, zur Idee der menschlichen Natur gelangt. Denn daß es keine genaue Idee des Individuums hatte, läßt sich schon daraus ersehen, daß es sich auf Grund einer mäßigen Ähnlichkeit leicht täuschen und eine andere Frau für seine Mutter halten würde, die es nicht wäre. Sie kennen die Geschichte von dem falschen Martin Guerra, der sogar die Frau des wirklichen und dessen nächste Verwandten durch seine Ähnlichkeit mit ihm, die er geschickt ausnutzte, täuschte, und der die Richter, selbst nachdem der echte angekommen war, lange in Verlegenheit setzte.

§ 9. Philal. So kommt also dies ganze Mysterium von der Gattung und den Arten, von dem man in den Schulen so viel Lärm macht, das aber außerhalb derselben mit Recht so wenig beachtet wird, einzig auf die Bildung abstrakter Ideen von größerem oder geringerem Umfang hinaus, denen man gewisse Namen gibt.

Theoph. Die Kunst, die Dinge in Geschlechter und Arten zu ordnen, ist von nicht geringer Bedeutung und dient sowohl dem Urteil als dem Gedächtnis erheblich. Sie wissen, von welcher Wichtigkeit dies in der Botanik ist, ohne hier von den Tieren und anderen Substanzen, und ohne auch von den moralischen und begrifflichen Wesen, wie einige sie nennen, zu reden. Die Ordnung hängt zum guten Teil hiervon ab, und manche gute Schriftsteller schreiben derart, daß ihr ganzer Vortrag sich auf Einteilungen oder Untereinteilungen zurückführen läßt, gemäß einer Methode, die der der Gattungen und Arten verwandt ist und die nicht nur dazu dient, die Dinge zu behalten, sondern sie sogar zu finden. Auch haben diejenigen, die alle Arten von Begriffen unter gewisse Titel oder Prädikamente verteilt haben, etwas sehr Nützliches vollbracht.

§ 10. Philal. Bei der Definition der Worte bedienen wir uns der nächsthöheren Gattung oder des nächsthöheren allgemeinen Ausdruckes, und zwar geschieht dies, um sich die Mühe zu sparen, die verschiedenen einfachen Ideen, die diese Gattung bedeutet, aufzuzählen, oder vielleicht mitunter auch, um uns die Schande zu sparen, daß wir diese Aufzählung nicht machen können. Obgleich aber die Definition durch das Geschlecht und den (artbildenden) Unterschied, wie die Logiker sich ausdrücken, der kürzeste Weg ist, so kann man doch meines Erachtens daran zweifeln, ob es der beste sei; zum mindesten ist es nicht der einzige. In der Definition, welche besagt, daß der Mensch ein vernünftiges Tier sei (eine Definition, die vielleicht die genaueste nicht ist, aber dem vorliegenden Zweck hinlänglich dient), könnte man an die Stelle des Wortes Tier seine Definition setzen. Dies zeigt, wie wenig notwendig die Regel ist, daß eine Definition aus Geschlecht und Artunterschied bestehen müsse, und wie wenig vorteilhaft es ist, sie

genau zu beobachten. Auch sind die Sprachen nicht immer nach den Regeln der Logik gebildet, so daß die Bedeutung jedes Ausdruckes nicht immer durch zwei andere genau und klar ausgedrückt werden kann. Die, welche diese Regel gemacht haben, haben auch unrecht daran getan, uns so wenig Definitionen zu geben, die ihr gemäß sind.

Theoph. Ich bin mit Ihren Bemerkungen einverstanden, gleichwohl würde es aus vielen Gründen vorteilhaft sein, wenn die Definitionen aus zwei Ausdrücken gebildet werden könnten. Dies würde ohne Zweifel die Sache sehr abkürzen, und alle Einteilungen könnten auf Dichotomien zurückgeführt werden, die die beste Art der Einteilungen und für die Erfindung, das Urteil und das Gedächtnis sehr förderlich sind. Ich glaube indessen nicht, daß die Logiker stets verlangen, daß das Geschlecht oder der Artunterschied in einem einzigen Worte ausgedrückt werde. So kann z. B. der Ausdruck regelmäßiges Polygon als die Gattung des Quadrats gelten; und beim Kreis könnte als Gattung der Begriff der ebenen krummlinigen Figur gelten, während der Artunterschied in der Bedingung bestünde, daß alle Punkte der Peripherie von einem bestimmten Punkte, als Mittelpunkt, gleich weit entfernt sind. Übrigens ist noch zu bemerken, daß das Geschlecht oft mit dem Artunterschied und dieser mit dem Geschlecht vertauscht werden kann (z. B. das Quadrat ist eine vierseitige regelmäßige Figur oder aber das Quadrat ist ein regelmäßiges Vierseit), so daß es scheint, als ob Geschlecht und Artunterschied nur wie Substantiv und Adjektiv sich voneinander unterscheiden: wie wenn, statt daß man sagt: der Mensch ist ein vernünftiges Tier, die Sprache den Ausdruck verstattete, der Mensch sei ein tierisch Vernünftiges, d. h. eine vernünftige Substanz, die mit einer tierischen Natur begabt ist, während die Geister vernünftige Substanzen sind, deren Natur nicht tierisch ist, d. h. mit den Tieren nichts gemein hat. Und zwar hängt die Möglichkeit dieses Wechsels von Gattungen und Artunterschieden von der Veränderung der Ordnung in den Unterabteilungen ab.

§ 11. Philal. Aus dem, was ich eben gesagt habe, folgt, daß das, was man allgemein und universell nennt, nicht zum Dasein der Dinge gehört, sondern ein Werk

des Verstandes ist. § 12. Und die Wesenheiten jeder Art sind nur abstrakte Ideen.

Theoph. Ich sehe diese Folgerung nicht völlig ein. Denn die Allgemeinheit besteht in der Ähnlichkeit der einzelnen Dinge untereinander, und diese Ähnlichkeit ist eine Realität.

§ 13. Philal. Ich wollte Ihnen schon selbst sagen, daß die Arten sich auf Ähnlichkeiten gründen.

Theoph. Warum sollen wir also hierin nicht auch das Wesen der Gattungen und Arten suchen?

§ 14. Philal. Man wird weniger überrascht sein, mich sagen zu hören, daß die Wesenheiten das Werk des Verstandes sind, wenn man in Betracht zieht, daß es zum mindesten komplexe Ideen gibt, die sich dem Geiste verschiedener Personen oft als ganz verschiedene Verbindungen einfacher Ideen darstellen: so ist das, was im Geist des einen Menschen Geiz ist, im Geist eines andern nicht dasselbe.

Theoph. Ich gestehe Ihnen, daß ich in wenigen Punkten die Gültigkeit Ihrer Folgerungen weniger eingesehen habe als hier, und das tut mir leid. Wenn die Menschen über das Wort nicht einig sind, ändert denn das die Dinge selbst oder deren Ähnlichkeiten? Wenn der eine das Wort Geiz auf die eine Ähnlichkeit, der andere es auf eine andere anwendet, so sind das zwei verschiedene Arten, die durch das nämliche Wort bezeichnet werden.

Philal. Bei derjenigen Art von Substanzen, die uns die vertrauteste ist, und die wir auf die genaueste Art kennen, hat man mitunter gezweifelt, ob die Frucht, die eine Frau zur Welt gebracht hat, ein Mensch sei, so daß man sogar darüber uneinig wurde, ob man sie aufziehen und taufen sollte. Dies könnte nicht der Fall sein, wenn die abstrakte Idee oder die Wesenheit, der der Name „Mensch" zukommt, das Werk der Natur wäre, und nicht eine verschiedenartige und unsichere Verknüpfung einfacher Ideen, die der Verstand zusammenfügt und der er, nachdem er sie auf dem Wege der Abstraktion allgemein gemacht hat, einen Namen beilegt. Im Grunde ist daher

jede bestimmte, durch Abstraktion entstandene Idee eine bestimmte Wesenheit.

Theoph. Verzeihen Sie mir die Bemerkung, daß Ihre Ausdrucksweise mich in Verlegenheit setzt, weil ich darin keinen Zusammenhang sehe. Wenn wir nach den äußeren Anzeichen nicht immer über die inneren Ähnlichkeiten urteilen können, sind diese denn darum weniger wirklich? Wenn man ungewiß ist, ob eine Mißgeburt ein Mensch ist, so liegt dies daran, daß man im Zweifel ist, ob sie Vernunft hat. Weiß man aber einmal, daß dies der Fall ist, so werden die Theologen bestimmen, daß sie getauft, und die Juristen, daß sie aufgezogen werde. Freilich kann man über die niedrigsten Arten, im logischen Sinne, streiten, da diese sich durch Zufälligkeiten innerhalb derselben physischen Art oder in demselben Zeugungsstamme abändern; man hat aber gar nicht nötig, sie zu bestimmen, ja man kann sie bis ins Unendliche abändern, wie man dies z. B. an der großen Verschiedenheit der Orangen, Apfelsinen und Zitronen sieht, die die Sachkundigen zu benennen und zu unterscheiden wissen. Das Gleiche konnte man an den Tulpen und Nelken beobachten, als diese Blumen in der Mode waren. Ob übrigens die Menschen diese oder jene Ideen miteinander verbinden oder nicht, ja auch ob die Natur sie in Wirklichkeit zusammenfügt, hat auf die Wesenheiten, Geschlechter oder Arten keinen Einfluß, denn in ihnen handelt es sich nur um Möglichkeiten, die von unserem Denken unabhängig sind.

§ 15. Philal. Gewöhnlich nimmt man an, daß die Art eines jeden Dinges eine reale Beschaffenheit besitzt, und es steht in der Tat außer Zweifel, daß es eine solche Beschaffenheit geben muß, von der jede Vereinigung einfacher Ideen oder koexistierender Eigenschaften in diesem Dinge abhängen muß. Aber da augenscheinlich die Dinge nur insofern in Klassen und Arten geordnet und unter bestimmten Namen zusammengefaßt werden, als sie mit gewissen abstrakten Ideen übereinkommen, denen wir diesen bestimmten Namen beigelegt haben, so ist auch das Wesen einer jeden Gattung oder Art nichts anderes, als die durch den allgemeinen oder besonderen Namen bezeichnete abstrakte Idee, und wir werden finden, daß dies der gewöhnlichste Gebrauch des Wortes Wesenheit ist.

Meiner Meinung nach würde es nicht übel sein, diese zwei Arten von Wesenheiten mit zwei verschiedenen Namen zu bezeichnen und die erstere reale Wesenheit, die andere nominale Wesenheit zu nennen.

Theoph. Mir scheint, daß der Sprachgebrauch, den wir hier einführen, außerordentlich viele Neuerungen der Ausdrucksweise in sich schließt. Man hat bisher wohl von nominalen und von kausalen oder Real-Definitionen[20]), nicht aber, soviel ich weiß, von anderen als realen Wesenheiten gesprochen; es sei denn, daß man unter nominalen Wesenheiten falsche und unmögliche verstanden habe, die Wesenheiten zu sein scheinen, es aber nicht sind, wie dies z. B. für das reguläre Dekaeder, d. h. einen von 10 Flächen umschlossenen regelmäßigen Körper gelten würde. Die Wesenheit ist im Grunde nichts anderes als die Möglichkeit dessen, was man denkt. Was man als möglich voraussetzt, wird durch die Definition ausgedrückt, aber diese Definition ist nur nominal, wenn sie nicht zugleich die Möglichkeit des Gegenstands zum Ausdruck bringt: denn dann kann man zweifeln, ob eine solche Definition etwas Reales, d. h. Mögliches, ausdrücke, bis die Erfahrung uns zu Hilfe kommt und uns diese Realität a posteriori, dadurch, daß die Sache sich wirklich in der Welt findet, kennen lehrt. Dies genügt in Ermangelung des Grundes, der die Realität a priori erweisen würde, indem er die Ursache oder die mögliche Erzeugung des definierten Dinges angibt. Es hängt also nicht von uns ab, die Ideen nach unserem Belieben zu verknüpfen, wenn diese Verknüpfung nicht entweder durch die Vernunft, die sie als möglich, oder durch die Erfahrung, die sie als wirklich und somit auch als möglich erweist, gerechtfertigt wird[21]). Um Wesenheit und Definition besser zu unterscheiden, muß man auch erwägen, daß jede Sache nur eine Wesenheit besitzt, daß es aber mehrere Definitionen geben kann, die

[20]) Über den Unterschied zwischen Nominaldefinition und Realdefinition („kausaler“, genetischer Definition) s. bes. die Abhandl. „De Synthesi et Analysi universali“ s. Band I, S. 41 ff., sowie die „Meditationes de cognitione, veritate et ideis, Bd. I, S. 26 ff.

[21]) S. hierzu den „Dialogus de connexione inter res et verba“ Band I, S. 15 ff.

die nämliche Wesenheit ausdrücken, wie dasselbe Bauwerk oder dieselbe Stadt, je nachdem man sie von verschiedenen Seiten her betrachtet, durch verschiedene perspektivische Abbildungen dargestellt werden kann.

§ 18. Philal. Sie werden mir, denke ich, zugeben, daß bei den einfachen Ideen und den Ideen der Modi das Reale und das Nominale stets zusammenfallen; in den Ideen der Substanzen aber ist beides stets völlig verschieden. Eine Figur, die vermöge dreier Linien einen Raum einschließt, bildet sowohl die reale als die nominale Wesenheit des Dreiecks, denn sie ist nicht allein die abstrakte Idee, mit der der allgemeine Name verbunden ist, sondern die Wesenheit oder das eigentümliche Sein der Sache selbst, d. h. der Grund, woraus alle ihre Eigenschaften hervorgehen und mit dem sie verknüpft sind. Ganz anders aber verhält es sich mit dem Golde; denn die wirkliche innere Beschaffenheit seiner Teile, von der die Farbe, die Schwere, die Schmelzbarkeit, die Feuerfestigkeit abhangen, ist uns unbekannt, und da wir hiervon keine Idee besitzen, so besitzen wir auch keinen Namen, der als Zeichen für sie diente. Gleichwohl bilden jene Eigenschaften den Grund dafür, daß dieser Stoff Gold genannt wird, und stellen somit seine nominale Wesenheit, d. h. dasjenige dar, was ein Recht gibt, ihn mit diesem Namen zu nennen.

Theoph. Ich würde lieber nach dem eingeführten Sprachgebrauch sagen, daß die Wesenheit des Goldes dasjenige ist, wodurch es konstituiert wird und was ihm jene sinnlichen Eigenschaften gibt, an denen wir es erkennen und die seine Nominaldefinition ausmachen, während wir die Real- und Kausaldefinition des Goldes besitzen würden, wenn wir diese seine innere Struktur und Beschaffenheit zu erklären vermöchten. Doch ist hier die Nominaldefinition gleichzeitig auch die Realdefinition: zwar nicht an und für sich (denn sie läßt die Möglichkeit oder Entstehung des Körpers nicht a priori erkennen), wohl aber vermöge der Erfahrung, sofern wir durch den Versuch finden, daß es einen Körper gibt, in dem jene Eigenschaften sich zusammenfinden. Sonst könnte man doch zweifeln, ob so große Schwere und so große Dehnbarkeit zusammen bestehen können, wie man

bis zur Stunde zweifeln kann, ob es Glas gibt, das sich unerhitzt hämmern läßt. Übrigens bin ich nicht Ihrer Meinung, daß hier zwischen den Ideen der Substanzen und denen der Prädikate ein Unterschied besteht, und daß die Definitionen der Prädikate (d. h. der Modi und der Gegenstände der einfachen Ideen) immer zugleich reale und nominale, die der Substanzen dagegen nur nominale seien. Ich gebe freilich zu, daß es schwerer ist, Realdefinitionen von den Körpern, die substantielle Wesen sind, zu erlangen, weil ihre innere Bildung weniger bemerkbar ist. Aber nicht mit allen Substanzen verhält es sich so; denn von den wahren Substanzen oder Einheiten (wie von Gott oder der Seele) haben wir eine ebenso genaue Erkenntnis wie von den meisten der Modi. Übrigens gibt es auch Prädikate, die ebensowenig bekannt sind, wie die innere Struktur der Körper es ist: denn Gelb und Bitter z. B. sind Gegenstände einfacher Ideen oder Sinnesbilder, und dennoch hat man von beidem nur eine verworrene Erkenntnis. Selbst in der Mathematik kommt dies vor; denn auch hier kann derselbe Modus sowohl eine Nominal-, wie eine Realdefinition haben. Wenige haben richtig erklärt, worin der Unterschied dieser beiden Definitionen besteht: ein Unterschied, der zugleich die Differenz zwischen der Wesenheit und der Eigenschaft ausmacht. Meiner Meinung nach besteht dieser Unterschied darin, daß die Realdefinition die Möglichkeit des Definierten anzeigt, was die Nominaldefinition nicht tut. Die Definition zweier paralleler Geraden, nach welcher sie zwei Gerade sind, die in derselben Fläche liegen und sich, selbst ins Unendliche verlängert, niemals schneiden, ist nur nominal, und man könnte zunächst zweifeln, ob so etwas möglich ist. Sobald man aber begriffen hat, daß man in einer bestimmten Ebene zu einer gegebenen Geraden eine Parallele ziehen kann, wenn man nur darauf achtet, daß die Spitze des Stiftes, welcher die Parallele beschreibt, von der gegebenen Graden stets gleich weit entfernt bleibt, so sieht man gleichzeitig, daß die Sache möglich ist, und warum die Linien die Eigenschaft haben, sich niemals zu begegnen, was zwar ihre Nominaldefinition ausmacht, was aber das Kennzeichen des Parallelismus nur dann bildet, wenn die beiden Linien gerade sind, während wenn min-

destens eine von ihnen krumm wäre, sie so geartet sein könnten, daß sie sich niemals begegnen könnten und dessenungeachtet nicht miteinander parallel wären[22]).

§ 19. Philal. Wenn die Wesenheit etwas anderes wäre als die abstrakte Idee, so wäre sie nicht unerschaffbar und unvergänglich. Ein Einhorn, eine Sirene, ein vollkommener Kreis sind vielleicht gar nicht in der Welt vorhanden.

Theoph. Ich habe Ihnen schon gesagt, daß die Wesenheiten ewig sind, weil es sich in ihnen nur um Mögliches handelt.

Kapitel IV.

Von den Namen der einfachen Ideen.

§ 2. Philal. Ich gestehe, die Bildung von Modi immer für willkürlich gehalten zu haben, während ich bezüglich der einfachen Ideen und der Ideen von Substanzen überzeugt war, daß sie, neben der bloßen Möglichkeit, ein wirkliches Dasein bezeichnen müßten.

Theoph. Ich sehe nicht ein, daß dies notwendig ist. Gott besitzt die Ideen dieser Art, bevor er die Gegenstände dieser Ideen geschaffen, und nichts hindert, daß er verständigen Kreaturen solche Ideen auch mitteilen könne; ja es gibt nicht einmal einen bündigen Beweis dafür, daß die Gegenstände unserer Sinne und der einfachen Ideen, die die Sinne uns vergegenwärtigen, außer uns vorhanden sind. Dies gilt vor allem für diejenigen, die mit den Kartesianern und unserem berühmten Autor glauben, daß unsere einfachen Ideen der sinnlichen Eigenschaften keine Ähnlichkeit mit dem haben, was außer uns in den Gegenständen existiert; es würde danach keinen zwingenden Grund geben, daß diese Vorstellungen in einem wirklichen Dasein begründet sein müßten.

§§ 4. 5. 6. 7. Philal. Wenigstens werden Sie mir jenen andern Unterschied zwischen den einfachen und den zusammengesetzten Ideen zugeben, daß nämlich die Namen der einfachen Ideen nicht definiert werden können, während die der zusammengesetzten Ideen eine Definition

---

[22]) Vgl. hierzu noch den „Discours de Métaphysique" § 24 (Band II, S. 168f.).

zulassen. Denn die Definitionen müssen mehr als einen Ausdruck enthalten, deren jeder eine Idee bezeichnet. So sieht man, was der Definition fähig und was ihrer nicht fähig ist und warum die Definitionen nicht ins Unendliche gehen können, was bis jetzt, soviel ich weiß, niemand bemerkt hat.

Theoph. In einer kleinen Abhandlung über die Ideen, die vor ungefähr zwanzig Jahren in die Acta zu Leipzig eingerückt wurde, habe ich auch schon bemerkt, daß die einfachen Ausdrücke keine Nominaldefinition haben können, zugleich aber habe ich hinzugefügt, daß, wenn die Ausdrücke nur in Hinsicht auf uns einfach sind (sofern wir nicht das Mittel haben, sie zu analysieren, um zu den ursprünglichen Perzeptionen, aus denen sie sich zusammensetzen, zu gelangen) — wie z. B. heiß, kalt, gelb, grün —, sie eine Realdefinition erhalten können, die ihre Ursache erklären würde. So ist die Realdefinition von Grün die, daß es das Blaue und Gelbe in gehöriger Mischung sei; obwohl das Grüne als solches ebensowenig wie das Blaue und Gelbe einer Nominaldefinition, fähig ist, vermöge deren man es wiedererkennen könnte. Dagegen lassen die an und für sich einfachen Ausdrücke, d. h. die, von denen man einen klaren und deutlichen Begriff hat, keine Definition, weder eine nominale, noch eine reale, zu. Sie werden in jenem kleinen Versuch, der in den Acta von Leipzig erschienen ist, die Grundlagen eines guten Teils der Lehre vom Verstand im Abriß erläutert finden[23]).

§§ 7. 8. Philal. Es wäre gut, diesen Punkt zu erläutern und anzugeben, was definiert werden kann und was nicht. Ich bin versucht, zu glauben, daß sich oft große Streitigkeiten erheben und daß viel Unsinn sich in die Reden der Menschen einschleicht, weil man nicht daran denkt. Jene berühmten Streitpunkte, von denen man in den Schulen so viel Wesens macht, haben ihren Grund darin, daß man auf diesen Unterschied in den Ideen nicht gehörig geachtet hat. Auch die größten Meister in der Methode sind genötigt gewesen, den größten Teil der einfachen Ideen undefiniert zu lassen, und wenn sie versucht haben, es zu tun, ist es ihnen nicht geglückt. Hätte

---

[23]) S. Band I, S. 22—29.

z. B. wohl der menschliche Geist ein künstlicheres Gallimathias erfinden können, als das jener Aristotelischen Definition: die Bewegung sei die Verwirklichung eines der Möglichkeit nach Bestehenden, sofern es der Möglichkeit nach besteht[24]). § 9. Die Modernen dagegen setzen, wenn sie die Bewegung als den Übergang von einem Ort in einen anderen erklären, nur ein gleichbedeutendes Wort an die Stelle des anderen.

Theoph. Ich habe schon in einer unserer früheren Unterredungen bemerkt, daß man bei Ihnen häufig Ideen als einfache gelten läßt, die es nicht sind. Zu diesen gehört die Bewegung, welche ich für definierbar halte, und die Definition, welche sie als Ortsveränderung erklärt, ist nicht zu verachten. Die Definition des Aristoteles ist nicht so widersinnig, als man denkt, denn man beachtet hierbei nicht, daß das griechische Wort *κίνησις* bei ihm nicht das bezeichnete, was wir Bewegung nennen, sondern das, was wir durch das Wort Veränderung ausdrücken würden. Daher kommt es, daß er ihm eine so abstrakte und metaphysische Definition gibt, während das, was wir Bewegung nennen, bei ihm *φορά*, latio, genannt wird und unter die Arten der Bewegung (*τῆς κινήσεως*) fällt[25]).

§ 10. Philal. Zum mindesten werden Sie aber doch die Definition, die derselbe Autor vom Licht gibt, daß es der Akt (oder die Wirklichkeit) des Durchsichtigen sei, nicht entschuldigen.

Theoph. Ich finde sie gleich Ihnen sehr unnütz, und er bedient sich überhaupt allzuoft seines „Aktes", der uns doch nicht viel sagt. Durchscheinend heißt ihm ein Medium, durch welches man hindurchsehen könnte, und das Licht besteht nach ihm darin, daß es diese Eigenschaft in die Wirklichkeit überführt. Gut denn![26])

---

[24]) S. ob. Anm. 59 (Buch II).

[25]) Genauer unterscheidet Aristoteles vier Arten der Veränderung, die unter die „Bewegung" (*κίνησις*) als allgemeinen Oberbegriff befaßt werden: die Ortsveränderung (*κίνησις κατὰ τόπον, φορά*; die quantitative Veränderung (*αὔξησις καὶ φθίσις*); die qualitative Veränderung (*κ. κατὰ τὸ ποιόν*) und die substantielle Veränderung (Entstehen und Vergehen, *γένεσις, φθορά*) vgl. Phys. III, 1.

[26]) Über die Aristotelische Definition des Lichts (als den Akt des Durchsichtigen als Durchsichtigen) vgl. die Anführungen in Goethes „Geschichte der Farbenlehre" (Hempelsche Ausg. XXXVI, 18 ff.).

§ 11. Philal. Wir sind also darüber einverstanden, daß sich von unseren einfachen Ideen keine Nominaldefinitionen geben lassen, und so können wir denn den Geschmack der Ananas aus der Schilderung von Reisenden nicht kennen lernen, es müßte denn sein, daß wir die Fähigkeit besäßen, die Dinge durch die Ohren zu schmecken, wie Sancho Pansa das Vermögen besaß, die Dulcinea durch Hörensagen zu sehen, oder wie jener Blinde, der von dem Glanz des Scharlachs so viel hatte reden hören, glaubte, die Scharlachfarbe müsse dem Schall der Trompete gleichen.

Theoph. Sie haben Recht, und alle Reisenden der Welt hätten uns durch ihre Schilderungen nicht das geben können, was wir einem Edelmann unseres Landes verdanken, der etwa drei Meilen von Hannover an dem Ufer der Weser mit Erfolg Ananas zieht und dem es gelungen ist, sie dergestalt zu vermehren, daß wir sie vielleicht eines Tages auf unserem Grund und Boden ebenso reichlich wie die portugiesischen Apfelsinen haben können, wenn auch ihr Geschmack anscheinend dabei einige Einbuße erfahren würde.

§ 12. 13. Philal. Ganz anders verhält es sich mit den zusammengesetzten Ideen. Ein Blinder kann verstehen, was Statue bedeutet, und ein Mensch, der niemals den Regenbogen gesehen hätte, würde begreifen können, was das ist, wenn er nur die Farben gesehen hätte, aus denen er besteht. § 15. Wenngleich indessen die einfachen Ideen nicht definierbar sind, so sind sie nichtsdestoweniger doch die am wenigsten zweifelhaften; denn die Erfahrung leistet mehr als die Definition.

Theoph. Gleichwohl findet sich hinsichtlich der Ideen, die nur in bezug auf uns einfach sind, eine gewisse Schwierigkeit. Es würde z. B. schwierig sein, die Grenzen des Blauen und des Grünen genau zu bestimmen und überhaupt die einander sehr naheliegenden Farben zu unterscheiden, während wir genaue Begriffe der Termini, deren man sich in der Arithmetik und Geometrie bedient, haben können.

§ 16. Philal. Auch haben die einfachen Ideen noch die Eigentümlichkeit, daß sie, von der untersten Art bis

zur höchsten Gattung hin, nur eine sehr geringe Unterordnung — gemäß dem, was die Logiker Prädikamentallinie nennen — aufweisen. Dies liegt daran, daß die unterste Art nur eine einfache Idee ist, von der sich somit nichts abziehen läßt; so kann man z. B. von den Ideen des Weißen und des Roten nichts abziehen, um die gemeinsame Erscheinung übrig zu behalten, in der sie übereinstimmen. Darum faßt man sie mit dem Gelben und anderen unter dem Gattungsbegriff oder dem Namen Farbe zusammen. Will man dann einen noch allgemeineren Ausdruck bilden, der auch die Töne, die Geschmäcke und die Tastqualitäten umfassen soll, so braucht man den allgemeinen Ausdruck der Qualität in dem Sinne, den man ihm gewöhnlich gibt, um diese Eigenschaften von der Ausdehnung, der Zahl, der Bewegung, der Lust und dem Schmerze zu unterscheiden, die durch mehr als einen Sinn auf den Geist wirken und ihm ihre Ideen zuführen.

Theoph. Ich habe über diese Bemerkung noch etwas zu sagen, hoffe jedoch, daß Sie mir hier und anderwärts die Gerechtigkeit widerfahren lassen werden, zu glauben, daß es nicht aus einem Geist des Widerspruchs geschieht, sondern weil die Sache es zu fordern scheint. Es ist kein Vorteil, daß die Ideen der sinnlichen Eigenschaften so wenig gegenseitige Unterordnung aufweisen und so wenig der Untereinteilungen fähig sind, denn das kommt nur daher, daß wir sie so wenig kennen. Schon dies indes, daß alle Farben darin übereinstimmen, daß sie durch das Gesicht wahrgenommen werden, daß sie sämtlich durch die Körper dringen, durch welche eine oder die andere von ihnen hindurchgeht und daß sie von den glatten Oberflächen der Körper, die sie nicht durchlassen, zurückgeworfen werden, gibt zu erkennen, daß man von den Ideen, die wir von ihnen haben, doch etwas abtrennen kann. Man kann sogar die Farben mit gutem Grunde in extreme (von denen das eine, nämlich das Weiße, positiv, das andere, nämlich das Schwarze, privativ ist) und in mittlere, die man noch in einem spezielleren Sinne Farben nennt, einteilen. Diese letzteren entstehen aus dem Licht durch Brechung; und man kann sie noch weiter in solche einteilen, die auf der konvexen, und solche, die auf der konkaven Seite des gebrochenen Lichtstrahls liegen. Diese

Einteilungen und Untereinteilungen der Farben sind von nicht geringer Wichtigkeit.

Philal. Wie kann man aber Gattungen in diesen einfachen Ideen finden?

Theoph. Da sie nur dem Anscheine nach einfach sind, so finden sich stets Umstände, die sie begleiten und mit ihnen in Zusammenhang stehen, wenngleich dieser Zusammenhang von uns nicht verstanden wird. Diese Umstände nun liefern uns etwas, was der Erklärung und der Analyse fähig ist, und auch einige Hoffnung gewährt, daß man dereinst die Gründe dieser Erscheinungen wird finden können. Daher kommt es, daß in unseren Perzeptionen der sinnlichen Eigenschaften wie auch in denen der sinnlichen Massen eine Art von Pleonasmus stattfindet: und dieser Pleonasmus besteht darin, daß wir von demselben Gegenstand mehr als einen Begriff besitzen. Das Gold läßt verschiedene Nominaldefinitionen zu: man kann sagen, daß es der schwerste oder daß es der dehnbarste der uns bekannten Körper ist, oder aber, daß es ein schmelzbarer Körper ist, der der Kapelle und dem Scheidewasser widersteht usw. Jedes dieser Merkmale ist gut und genügt, um das Gold wiederzuerkennen, wenigstens vorläufig und bei dem Zustand der Körper, der uns gegenwärtig bekannt ist, solange, bis sich ein noch schwererer Körper findet, wie einige Chemiker dies von ihrem Stein der Weisen behaupten, oder bis man jene Luna fixa aufzeigen kann: ein Metall, das die Farbe des Silbers, dagegen fast alle übrigen Eigenschaften des Goldes haben soll, und von dem der Ritter Boyle zu behaupten scheint, daß er es hergestellt habe[27]). Auch kann man sagen, daß die Definitionen für alle Dinge, von denen wir nur eine empirische Kenntnis besitzen, nur vorläufig sind, wie ich schon vorher bemerkt zu haben glaube. Wir wissen also tatsächlich nicht mit demonstrativer Gewißheit, ob nicht eine Farbe durch die bloße Reflexion ohne Refraktion ent-

---

[27]) „Luna" ist der alchymistische Name des Silbers; die Luna fixa ein angebliches Metall, welches die Farbe des Silbers, aber die Schwere und Unverwüstlichkeit des Goldes besitzen soll. Da zur Zeit Boyles das Platin noch nicht bekannt war, müssen wir annehmen, daß das, was Boyle gesehen hat oder gesehen haben soll, eine metallische Mischung war (Sch.).

stehen kann, und ob nicht die Farben, die wir bisher bei der gewöhnlichen Refraktion an der konkaven Seite beobachtet haben, sich auf der konvexen Seite in einer bisher unbekannten Weise der Refraktion vorfinden und umgekehrt. Auf diese Weise würde die einfache Idee des Blauen von dem Gattungsbegriff, den wir ihr auf unsere Erfahrungen hin zugewiesen haben, getrennt werden müssen. Es ist indes gut, sich an das Blau, wie wir es haben, und an die Umstände, die es begleiten, zu halten. Auch ist es schon etwas wert, daß diese Umstände uns Anhaltspunkte geben, um Gattungen und Arten zu bilden.

§ 17. Philal. Was sagen Sie aber zu der Bemerkung, daß die einfachen Ideen, da sie aus dem Dasein der Dinge geschöpft sind, keineswegs willkürlich sind, während die der gemischten Modi dies gänzlich und die der Substanzen es wenigstens in einem gewissen Sinne sind?

Theoph. Ich glaube, daß die Willkürlichkeit nur in den Worten, keineswegs aber in den Ideen liegt. Denn diese drücken nur Möglichkeiten aus, so daß z. B., wenn es auch niemals einen Vatermord gegeben hätte, und wenn alle Gesetzgeber ebensowenig daran gedacht hätten, von ihm zu sprechen wie Solon, der Vatermord dennoch ein mögliches Verbrechen und die Idee von ihm eine reelle Idee wäre. Denn die Ideen sind in Gott von aller Ewigkeit her, ja sie sind auch in uns, bevor wir tatsächlich an sie denken, wie ich in unseren ersten Unterredungen gezeigt habe[28]). Wenn jemand das Wort Idee dagegen nur für wirkliche Gedanken der Menschen braucht, so steht ihm das frei, aber er würde sich dann ohne Grund mit dem angenommenen Sprachgebrauch in Gegensatz setzen.

Kapitel V.

Von den Namen der gemischten Modi und der Relationsbegriffe.

§§ 2. 3 folg. Philal. Bildet aber nicht der Geist die gemischten Ideen, indem er die einfachen, wie es ihm gut scheint, vereinigt, ohne ein wirkliches Muster nötig

[28]) S. ob. S. 95 und Anm. 8 (Buch II).

zu haben, während ihm die einfachen Ideen der Dinge ohne seine Wahl durch das wirkliche Dasein der Dinge zukommen? Sieht man nicht oft, daß die komplexe Idee besteht, bevor die Sache selbst da ist?

Theoph. Wenn sie die Ideen für wirkliche Gedanken nehmen, so haben Sie recht. Aber ich sehe nicht ein, daß es nötig ist, Ihre Unterscheidung anzuwenden, wenn es sich um die Form oder die Möglichkeit dieser Gedanken selbst handelt, und gerade hierum handelt es sich doch in der idealen Welt, die man von der wirklichen Welt unterscheidet. Das wirkliche Dasein der Dinge, die nicht notwendig sind, ist eine Tatsache oder ein historisches Faktum; die Erkenntnis der Möglichkeiten und Notwendigkeiten dagegen (denn notwendig ist das, dessen Gegenteil nicht möglich ist) macht die demonstrativen Wissenschaften aus.

Philal. Aber besteht zwischen der Idee des Tötens und der des Menschen eine engere Verbindung, als zwischen der Idee des Tötens und der des Schafes? Ist Vatermord aus enger verbundenen Begriffen zusammengesetzt, als Kindesmord, und ist das Verbrechen, das die Engländer Stabbing nennen — einen Mord, der durch einen Stoß mit der Spitze des Degens verübt wird und der bei ihnen ein schlimmeres Vergehen ist, als wenn man durch einen Schlag mit der Schneide des Degens tötet —, natürlicher, so daß es einen besonderen Namen und eine besondere Idee verdient hat, die man z. B. der Handlung, ein Schaf zu töten, oder einen Menschen durch einen Schwertstreich zu töten, nicht zugestanden hat?

Theoph. Wenn es sich nur um Möglichkeiten handelt, so sind alle diese Vorstellungen gleich natürlich. Wer gesehen hat, wie man Schafe tötete, hat eine Idee dieser Handlung in Gedanken gehabt, obgleich er ihr keinen Namen gegeben und sie seiner Aufmerksamkeit nicht weiter gewürdigt haben mag. Warum sollen wir uns also auf die Namen beschränken, wenn es sich um die Ideen selbst handelt, und warum sollen wir uns mit dem Wert der Ideen der gemischten Modi im besonderen beschäftigen, wenn es sich um diese Ideen im allgemeinen handelt?

§ 6. Philal. Da die Menschen verschiedene Arten gemischter Modi willkürlich bilden, so hat dies zur Folge, daß man in der einen Sprache Worte findet, für die es in einer anderen Sprache nichts Entsprechendes gibt. Es gibt keine Worte in anderen Sprachen, welche dem bei den Römern gebräuchlichen Wort Versura oder dem Ausdruck Corban entsprechen, dessen sich die Juden bedienten[29]). Man übersetzt dreist die lateinischen Wörter Hora, Pes und Libra mit Stunde, Fuß und Pfund, aber die Ideen, die der Römer mit ihnen verband, waren von den unserigen sehr verschieden.

Theoph. Wie ich sehe, wird jetzt vieles von dem, was wir erwähnt haben, als es sich um die Ideen selbst und ihre Arten handelte, wieder zugunsten der Namen dieser Ideen vorgebracht. Was die Namen und die Gebräuche der Menschen betrifft, so ist Ihre Bemerkung gut, aber sie ändert nichts an den Wissenschaften und an der Natur der Dinge. Wer eine allgemeine Grammatik schreiben wollte, würde allerdings gut tun, nicht bloß das Wesen der Sprachen, sondern auch ihre tatsächliche Existenz ins Auge zu fassen und die Grammatiken mehrerer Sprachen zu vergleichen, ebenso wie ein Autor, der eine allgemeine, aus der Vernunft geschöpfte Jurisprudenz schreiben wollte, wohl daran tun würde, Parallelen der Gesetze und Gebräuche der Völker hinzuzufügen, was nicht allein in der Praxis, sondern auch in der rein theoretischen Betrachtung von Nutzen wäre und dem Autor selbst Gelegenheit geben würde, auf verschiedene Erwägungen zu kommen, die ihm ohne dies entgangen sein würden. Indessen kommt es in der Wissenschaft selbst, sofern man sie losgelöst von ihrer Geschichte oder ihrem wirklichen Dasein betrachtet, nicht darauf an, ob die Völker sich dem Vernunftgebot gefügt haben oder nicht.

§ 9. Philal. Die zweifelhafte Bedeutung des Wortes Art ist schuld, daß manche daran Anstoß nehmen, wenn

---

[29]) Unter der römischen Versura (wörtlich: Wechsel) ist diejenige Operation zu verstehen, bei welcher man, um eine Schuld zu zahlen, neues Geld borgt, also nur den Gläubiger wechselt. — Corban bedeutet ursprüglich Opfer, dann aber Heiligung oder Bann als Wirkung des Opfers. Man vgl. Flavius Josephus, Contra Apionem, L. I, Cap. 22, p. 453 ed. Huds. (Sch.).

sie die Erklärung hören, daß die Arten der gemischten Modi durch den Verstand gebildet werden. Ich überlasse es indessen anderen, auszudenken, was eigentlich die Grenzen von jeder Sorte oder Art bestimmt, denn für mich sind diese Worte vollkommen gleichbedeutend.

Theoph. Gewöhnlich ist es die Natur der Dinge selbst, die diese Grenzen der Arten, z. B. die Grenzen zwischen Mensch und Tier, zwischen Stoßdegen und Haudegen, bestimmt. Doch gebe ich zu, daß es Begriffe gibt, bei denen in der Tat Willkür im Spiele ist, z. B. wenn es sich darum handelt, die Länge eines Fußes zu bestimmen, denn da die gerade Linie gleichförmig und unbestimmt ist, so sind auf ihr von Natur keine Grenzen verzeichnet. Ebenso gibt es auch unbestimmte und unvollkommene Wesenheiten, bei deren Bestimmung die Meinung mitwirkt, wie wenn man fragt, wie viele Haare man einem Menschen wenigstens lassen muß, damit er nicht kahl sei, welches ein Sophisma der Alten war, durch das man den Gegner in die Enge trieb,

Dum cadat elusus ratione ruentis acervi[30]).

Die wahre Antwort aber ist, daß die Natur diesen Begriff nicht bestimmt hat und die Meinung daran ihren Anteil hat, daß es Leute gibt, von denen man zweifelhaft sein kann, ob sie kahl sind oder nicht, und wieder andere, bei denen die Entscheidung zweideutig ausfallen kann und die den einen als kahl, den anderen dagegen nicht dafür gelten werden — wie Sie auch bemerkt hatten, daß ein Pferd, das man in Holland als klein ansieht, in Wales für groß gehalten werden wird[31]). Etwas derartiges kommt selbst bei den einfachen Ideen vor, denn wie ich eben bemerkt habe, sind die äußersten Grenzen der Farben ungewiß. So gibt es denn auch Wesen-

[30]) S. Horaz, Epist. II, 1, V. 45ff.:

„Utor permisso caudaeque pilos ut equinae
Paulatim vello et demo unum, demo etiam unum
Dum cadat elusus ratione ruentis acervi."

[31]) Das Argument vom „Haufen", („Sorites"), das in seiner ursprünglichen Gestalt auf Zeno von Elea zurückgeht (vgl. Simplicius Phys. 255 r) bildet einen bekannten Fangschluß der antiken Eristik; das Argument des Kahlköpfigen führt Diogenes Laertius (II, 108) auf den Megariker Eubulides zurück.

heiten, die in der Tat zur Hälfte nominal sind und bei denen der Name auf die Definition der Sache von Einfluß ist: wie man z. B. den Grad oder die Würde eines Doktors, Ritters, Botschafters, Königs daran erkennt, daß jemand das anerkannte Recht, sich dieses Namens zu bedienen, erworben hat. Kein fremder Minister, wenn er auch noch so unumschränkte Vollmacht und ein noch so großes Gefolge haben mag, wird als Botschafter gelten, wenn ihm nicht sein Kreditiv diesen Namen verleiht. Aber diese Wesenheiten und Ideen sind in einem etwas anderen Sinn, als dem, den Sie erwähnt haben, als unbestimmt, zweifelhaft, willkürlich oder nominal zu bezeichnen.

§ 10. Philal. Es scheint jedoch, daß oft das Wesen der gemischten Modi, die Sie für nicht willkürlich halten, lediglich durch den Namen erhalten wird: so würden wir z. B. ohne den Namen Triumph kaum eine Vorstellung von dem haben, was bei den Römern bei dieser Gelegenheit vor sich ging.

Theoph. Ich gebe zu, daß der Name dazu dient, die Aufmerksamkeit auf die Dinge zu lenken und die Erinnerung an sie sowie ihre wirkliche Erkenntnis zu bewahren, aber dies hat mit der Frage, um die es sich hier handelt, nichts zu tun und macht die Wesenheiten nicht zu Namenwesen. Ich begreife nicht, warum die Anhänger Ihrer Meinung mit aller Gewalt wollen, daß die Wesenheiten selbst von der Wahl der Namen abhängig sein sollen. Es wäre zu wünschen gewesen, daß euer berühmter Autor, statt darauf zu bestehen, lieber mehr auf das Einzelne der Ideen und Modi eingegangen wäre und deren verschiedene Arten geordnet und entwickelt hätte. Auf diesem Wege wäre ich ihm mit Vergnügen und Nutzen gefolgt, denn es würde uns ohne Zweifel viel Licht verschafft haben.

§ 12. Philal. Wenn wir von einem Pferde oder von Eisen reden, so betrachten wir sie als Dinge, die uns die ursprünglichen Musterbilder unserer Ideen darbieten; wenn wir dagegen von den gemischten Modi oder wenigstens von den wichtigsten dieser Modi, nämlich von den moralischen Wesenheiten, wie von der Gerechtigkeit, der Dankbarkeit, sprechen, so nehmen

wir an, daß ihre ursprünglichen Musterbilder sich in unserem Geiste befinden. Darum sprechen wir vom Begriff der Gerechtigkeit und der Mäßigkeit, nicht aber redet man von dem Begriff eines Pferdes und eines Steines.

Theoph. Die Musterbilder der Ideen sind in dem einen Fall ebenso real, wie in dem andern: denn die geistigen Eigenschaften sind nicht weniger real, als die des Körpers. Man kann freilich die Gerechtigkeit nicht sehen, wie man ein Pferd sieht, aber man begreift sie darum nicht weniger, oder vielmehr man begreift sie besser, und sie ist in den Handlungen ebenso enthalten, wie das Gerade und Schiefe in den Bewegungen, gleichviel ob man sie beachtet oder nicht. Und um Ihnen zu zeigen, daß die Menschen, und zwar gerade diejenigen, die in den menschlichen Dingen am fähigsten und erfahrensten sind, hierin meiner Meinung sind, brauche ich mich nur der Autorität der römischen Juristen zu bedienen, denen alle anderen folgen: denn diese nennen jene gemischten Modi oder moralischen Wesenheiten Sachen und insbesondere unkörperliche Sachen. So sind die Servituten (z. B. das Servitut des Durchgangs durch das Nachbargrundstück) bei ihnen res incorporales, an denen es ein Eigentumsrecht gibt, das man durch langen Gebrauch erwerben, das man besitzen und geltend machen kann. Was das Wort Begriff angeht, so haben sehr gescheite Leute es in eben so weitem Sinne, wie das Wort Idee, gebraucht; der lateinische Sprachgebrauch ist dem nicht entgegen, und ich weiß nicht, ob der der Engländer und Franzosen dieser Anwendung widerspricht.

§ 15. Philal. Es ist noch zu bemerken, daß man die Namen der gemischten Modi früher als ihre Ideen kennen lernt; sofern erst der Name erkennen läßt, daß diese Idee bemerkt zu werden verdient.

Theoph. Diese Bemerkung ist gut, obgleich allerdings heutzutage die Kinder mit Hilfe der Namen-Register nicht nur die Namen der Modi, sondern auch die der Substanzen vor den Dingen, ja sogar die Namen der Substanzen früher als die der Modi lernen. Denn es ist ein Fehler eben dieser Namen-Register, daß man in ihnen lediglich die Nomina, nicht aber die Verba aufführt, ohne

zu bedenken, daß die Zeitwörter, wiewohl sie Modi bezeichnen, in der Unterhaltung notwendiger sind als die meisten Hauptwörter, die besondere Substanzen bezeichnen.

Kapitel VI.

Von den Namen der Substanzen.

§ 1. Philal. Die Gattungen und Spezies der Substanzen, wie der anderen Wesen, sind nur Arten. Die Sonnen z. B. sind eine Art von Sternen, d. h. es sind Fixsterne, denn man nimmt nicht ohne Grund an, daß jeder Fixstern jemand, der sich in der richtigen Entfernung von ihm befände, als eine Sonne erscheinen würde. § 2. Nun ist das, was jede Art begrenzt, ihre Wesenheit. § 3. Diese wird erkannt entweder durch das Innere ihrer Bildung oder durch äußere Merkmale, kraft derer wir sie zu erkennen und mit einem bestimmten Namen zu bezeichnen vermögen. So kann man die Uhr des Straßburger Münsters entweder in der Weise des Uhrmachers kennen, der sie verfertigt hat, oder in der Weise eines Zuschauers, der ihre Verrichtungen sieht.

Theoph. Wenn Sie sich so ausdrücken, habe ich nichts dagegen einzuwenden.

Philal. Ich drücke mich auf eine Weise aus, die geeignet ist, unsere Streitigkeiten nicht wieder aufleben zu lassen. Ich füge jetzt hinzu, daß sich die Wesenheit nur auf die Arten bezieht und daß den Individuen nichts wesentlich ist. Ein Unglücksfall oder eine Krankheit kann meine Hautfarbe oder meine Gestalt verändern, ein Fieber oder ein Fall kann mir die Vernunft oder das Gedächtnis rauben, ein Schlagfluß kann mich dazu bringen, daß ich weder Empfindung noch Verstand noch Leben habe. Fragt man mich, ob es mir wesentlich ist, Vernunft zu haben, so werde ich mit Nein antworten.

Theoph. Ich glaube, daß die Individuen wesentliche Bestimmungen besitzen, und zwar mehr, als man denkt. Es ist den Substanzen wesentlich, tätig zu sein, den geschaffenen Substanzen, zu leiden, den Geistern, zu denken, den Körpern, Ausdehnung und Bewegung zu haben. D. h. es gibt Arten oder Spezies, denen ein Individuum (wenig-

stens innerhalb der natürlichen Ordnung) beständig zugehören muß, wenn es ihnen einmal zugehört hat, welche Umwälzungen auch in der Natur vorfallen mögen. Es gibt aber auch Arten oder Spezies, die, wie ich zugestehe, den Individuen zufällig sind, und in diesem Falle können sie aufhören, dieser Art anzugehören. So kann man aufhören gesund, schön, weise, ja auch sichtbar und fühlbar zu sein, man hört aber nicht auf, Leben, Organe und Bewußtsein zu haben. Ich habe schon früher hinlänglich erklärt, warum es den Menschen so scheint, als ob das Leben und das Denken mitunter erlöschen, obgleich in Wahrheit beides fortdauert und seine Wirkung tut.

§ 8. Philal. Zahlreiche Individuen, die man unter einen gemeinsamen Namen zusammenfaßt und als einer einzigen Art zugehörig betrachtet, haben doch sehr verschiedene Eigenschaften, die von ihren realen (besonderen) Beschaffenheiten abhangen. Jeder, der sich mit der Untersuchung der Naturkörper beschäftigt, bemerkt dies ohne Mühe, und die Chemiker überzeugen sich davon oft durch ärgerliche Erfahrungen, indem sie vergeblich in einem Stück Spiesglanz, Schwefel und Vitriol die Eigenschaften suchen, die sie in anderen Stücken dieser Mineralien gefunden haben.

Theoph. Das ist vollkommen richtig, und ich wüßte selbst hiervon zu erzählen; auch hat man ganze Bücher de infido experimentorum chymicorum successu (über den unsicheren Erfolg chemischer Experimente) geschrieben. Die Täuschung geschieht aber dadurch, daß man diese Körper für gleichartig oder einförmig hält, während sie mehr, als man denkt, Mischungen sind; denn was die ungleichmäßigen Körper betrifft, so wundert man sich bei ihnen nicht, Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Exemplaren wahrzunehmen, und die Ärzte wissen nur gar zu wohl, wie verschieden die Temperamente und das Naturell der menschlichen Körper sind. Man wird, mit einem Worte, niemals die letzten logischen Arten finden, wie ich schon früher bemerkt habe; und niemals sind zwei wirkliche und vollständige Individuen derselben Art einander vollkommen gleich.

Philal. Wir bemerken nicht alle diese Unterschiede, weil wir nicht die kleinen Teile, folglich auch nicht die

innere Bildung der Dinge kennen. So können wir uns denn auch ihrer nicht bedienen, um die Arten oder Spezies der Dinge zu bestimmen, und wenn wir dies nach jenen Wesenheiten oder nach dem, was die Schulen substantielle Formen nennen, tun wollten, so würden wir wie ein Blinder sein, der die Körper nach den Farben ordnen wollte. § 11. Wir kennen nicht einmal die Wesenheiten der Geister, wir können uns nicht verschiedene spezifische Ideen von den Engeln bilden, obschon wir wissen, daß es verschiedene Arten von Geistern geben muß. Auch scheinen wir in unseren Ideen zwischen Gott und den Geistern, was die Zahl der einfachen Ideen betrifft, aus denen wir den Begriff beider bilden, keinen Unterschied zu machen: mit der einzigen Ausnahme, daß wir Gott die Unendlichkeit beilegen.

Theoph. Es gibt in meinem Systeme noch einen anderen Unterschied zwischen Gott und den geschaffenen Geistern, daß nämlich meiner Ansicht nach alle geschaffenen Geister Körper haben müssen, ganz wie unsere Seele einen solchen hat.

§ 12. Philal. Wenigstens glaube ich, daß zwischen den Körpern und den Geistern darin eine Analogie besteht, daß so wie es in der Mannigfaltigkeit der körperlichen Welt kein Leeres gibt, so auch in den vernünftigen Geschöpfen keine geringere Mannigfaltigkeit besteht. Fängt man von uns an und geht bis zu den niedrigsten Wesen, so ergibt sich ein Abstieg in sehr kleinen Abstufungen mittels einer ununterbrochenen Reihe von Dingen, die bei jedem Übergang nur sehr wenig voneinander verschieden sind. Es gibt Fische, die Flügel haben und denen die Luft nicht fremd ist, und es gibt Vögel, die im Wasser wohnen, kaltes Blut wie die Fische haben und deren Fleisch ihnen im Geschmack so gleicht, daß man den gewissenhaften Leuten erlaubt, während der Fastentage davon zu essen. Es gibt Tiere, welche sich der Art der Vögel und der der Säugetiere so nähern, daß sie zwischen ihnen die Mitte halten. Die Amphibien hängen ebenso sehr mit den Landtieren wie mit den Wassertieren zusammen. Die Seekälber leben auf der Erde und im Meer, und die Meerschweine haben heißes Blut und Eingeweide wie ein Schwein. Um nicht von dem zu

sprechen, was man von den Seemenschen erzählt, so gibt es Tiere, die ebensoviel Erkenntnis und Vernunft zu haben scheinen, als manche Wesen, die man Menschen nennt; und zwischen den Tieren und den Pflanzen besteht eine so große Verwandtschaft, daß, wenn Sie das Unvollkommenste des einen Reiches und das Vollkommenste des anderen Reiches nehmen, Sie kaum eine bedeutende Verschiedenheit zwischen ihnen bemerken werden. Bis wir also zu den niedrigsten und am wenigsten organisierten Teilen der Materie kommen, werden wir überall finden, daß die Arten miteinander verknüpft sind und sich nur durch fast unmerkliche Abstufungen voneinander unterscheiden. Und wenn wir die unendliche Weisheit und Macht des Urhebers aller Dinge erwägen, so haben wir Grund zu denken, daß es sowohl der prachtvollen Harmonie des Weltalls und seinem großen Plane, als auch der unendlichen Güte seines obersten Baumeisters angemessen sei, daß die verschiedenen Arten der Geschöpfe sich ebenso allmählich von uns bis zu seiner unendlichen Vollkommenheit erheben. Wir haben also Ursache, überzeugt zu sein, daß es weit mehr Arten von Geschöpfen über uns gibt, als unter uns, weil wir von Gottes unendlichem Wesen an Vollkommenheitsgraden viel weiter entfernt sind, als von dem, was sich dem Nichts am meisten nähert. Indessen haben wir keine klare und deutliche Idee von allen diesen verschiedenen Arten.

Theoph. Ich hatte beabsichtigt, an einer anderen Stelle ähnliche Gedanken auszusprechen, wie Sie sie soeben entwickelt haben; ich freue mich aber, daß man mir zuvorkommt, wenn ich sehe, daß man die Dinge besser sagt, als ich es zu tun hätte hoffen können. Scharfsinnige Philosophen haben die Frage behandelt, utrum detur vacuum formarum, d. h. ob es mögliche Arten gibt, die gleichwohl nicht wirklich existieren und die die Natur scheinbar vergessen hat. Ich habe Ursachen, zu glauben, daß nicht alle möglichen Arten auch miteinander-möglich (kompossibel) sind, d. h. daß sie im Weltall, so groß es auch ist, nicht zusammenbestehen können: und dies gilt nicht nur hinsichtlich der Dinge, die zur nämlichen Zeit zusammen da sind, sondern auch hinsichtlich der gesamten

Folge der Dinge, d. h. es gibt, glaube ich, notwendig Arten, die niemals gewesen sind und niemals sein werden, da sie sich mit derjenigen Folge der Geschöpfe, die Gott gewählt hat, nicht vertragen[32]). Ich glaube aber, daß alle Dinge, welche die vollkommene Harmonie des Weltalls in sich aufnehmen konnte, in ihm enthalten sind. Dieser nämlichen Harmonie entspricht es, daß es zwischen Geschöpfen, die einander fernstehen, Geschöpfe mittlerer Art gibt, wenn dies auch nicht immer auf demselben Weltkörper oder im selben System der Fall ist; auch steht bisweilen etwas hinsichtlich gewisser Umstände in der Mitte zwischen zwei Arten, nicht aber hinsichtlich anderer. Die Vögel, die in anderer Hinsicht vom Menschen so verschieden sind, kommen ihm doch in bezug auf die Sprache nah; wenn aber die Affen wie die Papageien sprechen könnten, so würden sie viel weiter gelangen. Das Gesetz der Stetigkeit bringt es mit sich, daß die Natur in der Ordnung, die sie befolgt, keine Lücke läßt, aber nicht jede Form oder Art paßt für jedwede Ordnung[33]). Was die Geister oder Genien betrifft, so glaube ich, daß es, um etwas von den Vollkommenheiten der Geister über uns zu begreifen, sehr dienlich sein wird, sich zugleich eine höhere Vollkommenheit der körperlichen Organe, als wir sie besitzen, vorzustellen — meiner Ansicht gemäß, daß alle geschaffenen Geister organische Körper haben, deren Vollkommenheit der der Intelligenz oder des Geistes gemäß ist, welcher sich kraft der prästabilierten Harmonie in diesem Körper befindet. An diesem Punkte wird die lebendigste und reichste Phantasie und, um mich eines italienischen Ausdrucks zu bedienen, den ich nicht gut anders ausdrücken kann, l'invenzione la più vaga, so recht angebracht sein, um uns über uns selbst zu erheben. Auch wird das, was ich gesagt habe, um mein System der Harmonie zu rechtfertigen, das die göttlichen Vollkommenheiten über alle Vorstellungen hinaus, die man sich jemals von ihnen gemacht hat, erhebt, gleichfalls dazu dienen, daß man auch von den Geschöpfen un-

---

[32]) Zum Begriff des „Compossiblen" vgl. ob. Anm. 119 (Buch II).

[33]) Über die Anwenduug des Kontinuitätsprinzips auf die Systematik der Lebewesen vgl. bes. Leibniz' Brief an Varignon (Band II, 74ff., 556ff.).

vergleichlich höhere Ideen faßt, als man sie bisher gehabt hat.

§ 14. Philal. Um darauf zurückzukommen, wie gering, selbst wenn es sich um die Substanzen handelt, die Realität der Arten ist, so frage ich Sie, ob Wasser und Eis von verschiedener Art sind?

Theoph. Und ich frage meinerseits, ob das im Tiegel geschmolzene Gold und das zu einem Barren wieder erstarrte Gold von derselben Art sind?

Philal. Der antwortet nicht auf die Frage, welcher eine neue aufwirft und „litem lite resolvit“[34]). Sie werden indessen daraus erkennen, daß die Zurückführung der Dinge auf Arten sich einzig und allein auf die Ideen bezieht, die wir von ihnen haben und dies genügt auch, um sie durch Namen zu unterscheiden; wenn wir aber voraussetzen, daß diese Unterscheidung sich auf ihre wirkliche innere Bildung gründet und die Natur die wirklichen Dinge nach ihren realen Wesenheiten in ebensoviel Arten unterscheidet, wie wir selbst sie vermöge dieser oder jener Namen in Arten sondern, so werden wir uns dadurch großen Mißverständnissen aussetzen.

Theoph. In dem Ausdruck Art oder Wesen von verschiedener Art liegt eine gewisse Zweideutigkeit, die alle diese Schwierigkeiten verursacht; und wenn wir sie gehoben haben, wird hier kein anderer Streit mehr, als vielleicht über den Namen, stattfinden. Man kann die Art im mathematischen und physischen Sinne nehmen. Im streng mathematischen Sinne macht der geringste Unterschied, der bewirkt, daß zwei Dinge nicht in allen Stücken einander ähnlich sind, daß sie sich der Art nach unterscheiden. So sind in der Geometrie alle Kreise von derselben Art, denn sie sind alle vollkommen ähnlich, und aus demselben Grunde sind auch alle Parabeln von derselben Art; aber das gleiche gilt nicht von den Ellipsen und Hyperbeln, denn von ihnen gibt es eine unendliche Menge von Klassen oder Arten, wenngleich jede Art wieder unendlich viele Exemplare in sich faßt. Alle die unzähligen Ellipsen, bei denen die Entfernung der Brennpunkte zur Entfernung der Schei-

---

[34]) **Horaz, Satiren, Buch II, 3, V. 103 (Sch.).**

telpunkt dasselbe Verhältnis hat, sind von ein und derselben Art; da aber die Verhältnisse dieser Entfernungen nur der Größe nach voneinander abweichen, so folgt, daß alle diese unendlichen Arten von Ellipsen nur eine Gattung ausmachen, und es hier weiter keine Unterteilungen mehr gibt. Ein Oval mit drei Brennpunkten hingegen würde statt dessen sogar eine Unendlichkeit solcher Gattungen und eine unendlich-unendliche Zahl von Arten in sich schließen, insofern jede Gattung eine einfach-unendliche Zahl von Arten in sich enthält. In diesem Sinne werden zwei physische Individuen einander niemals vollkommen ähnlich sein; ja, was mehr sagen will, dasselbe Individuum wird von einer Art zur anderen übergehen, denn es ist sich selbst niemals länger als einen Augenblick in allem ähnlich. Wenn aber physische Arten aufgestellt werden, so verbindet man damit nicht diesen strengen Sinn, und es hängt von uns ab, zu sagen, daß eine Masse, die wir in ihre erste Form zurückbringen können, für uns von derselben Art bleibt. So sagen wir, daß das Wasser, das Gold, das Quecksilber, das gewöhnliche Kochsalz der Art nach dieselben bleiben und sich unter den gewöhnlichen Veränderungen nur verstecken; in den organischen Körpern aber, d. h. in den Pflanzen und Tierarten definieren wir die Art durch die Abkunft, so daß alles Gleichartige, das von demselben Ursprung oder Samen herstammt oder herstammen könnte, von ein und derselben Art sein würde. Beim Menschen hält man sich außer an seine Abkunft, noch an seine Eigenschaft, ein Vernunftwesen zu sein, und wenngleich es Menschen gibt, die ihr ganzes Leben lang den Tieren ähnlich bleiben, so setzt man doch voraus, daß dies nicht an dem Mangel des Vermögens oder des Prinzips, sondern an den Hindernissen liegt, die dieses Vermögen hemmen. Doch hat man sich noch nicht hinsichtlich aller äußeren Bedingungen entschieden, die man für hinreichend annehmen will, um diese Voraussetzung zu verstatten. Welche Regeln indessen die Menschen für ihre Bezeichnungen und für die Rechte, die sie an Namen heften, auch immer aufstellen mögen, so werden diese Regeln, wenn sie nur in sich zusammenhängend, einheitlich und verständlich sind, wohlge-

gründet sein, so daß sie sich keine Arten werden vorstellen können, als diejenigen, die die Natur, die selbst die Möglichkeiten umfaßt, schon vor ihnen gemacht oder unterschieden hat. Was das Innere betrifft, so kann, wenngleich es keine äußere Erscheinung gibt, die nicht in der inneren Beschaffenheit gegründet ist, nichtsdestoweniger eine und dieselbe Erscheinung mitunter aus zwei verschiedenen Beschaffenheiten entspringen: doch wird es in diesem Falle etwas Gemeinsames geben, was wir in der Philosophie die nächste formelle Ursache nennen. Aber wenn dies auch nicht der Fall wäre, wie z. B. nach Mariotte[35]) das Blau des Regenbogens einen ganz anderen Ursprung, als das Blau eines Türkises hat, ohne daß hier eine gemeinsame formelle Ursache obwaltete (worin ich nicht seiner Meinung bin), und wenn man zugäbe, daß manche erscheinende Qualitäten, an die wir uns bei der Namengebung halten, innerlich nichts miteinander gemein haben, so würden doch unsere Definitionen nichtsdestoweniger in den wirklichen Arten begründet sein, denn die Phänomene selbst sind Realitäten. Wir können also sagen, daß alles, was wir mit Wahrheit unterscheiden oder vergleichen, auch in der Natur unterschieden oder zusammenstimmend ist, wiewohl die Natur Unterscheidungen und Vergleichungen hat, die wir nicht kennen und die besser sein können, als die unserigen. Auch wird es noch vieler Mühe und Erfahrung bedürfen, um die Gattungen und Arten auf eine der Natur annähernd gleiche Weise zu bestimmen. Die neueren Botaniker glauben, daß die Unterscheidungen, die sich auf die Form der Blüten stützen, der natürlichen Ordnung am nächsten kommen[36]). Aber sie finden hierin doch noch große Schwierigkeiten und es wäre gut, die Vergleichungen und Anordnungen nicht nur nach einem einzigen Einteilungsgrund zu machen[37]) — wie es

---

[35]) Edmé Mariotte (1620(?)—1684) (vgl. Band I, S. 266f.); Oeuvres divisées en deux tomes, Leide 1717.

[36]) Dieses Prinzip der Systematik war zu Leibniz' Zeiten insbesondere von Jean Bauhin in seiner „Historia plantarum universalis" durchzuführen versucht worden.

[37]) Seine eigene Auffassung über die Methode der Botanik hat Leibniz in einem Briefe an Gackenholtz vom 23. April 1701 eingehend dargelegt und begründet (Dutens II, P. II, S. 169ff.).

z. B. der eben erwähnte Gesichtspunkt ist, der aus der Betrachtung der Blüten stammt und der vielleicht bis jetzt am angemessensten ist, um ein erträgliches und für die Lernenden bequemes System zustande zu bringen, — sondern noch andere Einteilungsgründe, die sich auf die anderen Teile und Lebensverhältnisse der Pflanzen stützen, heranzuziehen. Hierbei verdient jeder Einteilungsgrund seine besonderen Tabellen, ohne deren Hilfe man sich viele untergeordnete Gattungen und viele Vergleichungspunkte, Unterscheidungen und nützliche Beobachtungen entgehen lassen würde. Je mehr man indessen in die Entstehung der Arten eindringen, und je mehr man in den Einteilungen die erforderlichen Bedingungen einhalten wird, desto mehr wird man sich der natürlichen Ordnung nähern. Wenn daher die Vermutung einiger einsichtigen Leute sich als wahr herausstellen sollte, daß es in der Pflanze außer dem Korn oder dem bekannten, dem Ei des Tieres entsprechenden Samen noch einen anderen Samen gibt, der den Namen des männlichen Samens verdienen würde, nämlich einen Blütenstaub (Pollen), der sehr oft sichtbar, mitunter aber (wie dies bei manchen Pflanzen beim Samenkorn selbst der Fall ist) auch unsichtbar ist, und der durch den Wind oder andere regelmäßig eintretende Umstände verbreitet und mit dem Samenkorn in Verbindung gebracht wird; wenn es weiter wahr wäre, daß dieser Samen mitunter von der nämlichen Pflanze kommt, mitunter aber auch (wie beim Hanf) aus einer benachbarten Pflanze derselben Art entsteht, welch letztere somit ein Analogon zu dem männlichen Faktor bilden würde, wenngleich der weibliche Same vielleicht niemals völlig eben dieses Pollens entbehrte —, wenn das sage ich, sich als wahr herausstellen würde, und wenn die Art der Fortpflanzung bei den Pflanzen uns genauer bekannt würde, so zweifle ich nicht, daß die Unterschiede, die sich hierbei bemerken ließen, einen Grund zu sehr natürlichen Einteilungen abgeben würden[38]). Und wenn wir den durchdrin-

[38]) Man vgl. den angeführten Brief an Gackenholtz (Dutens II, 2, 173): „Einer neuen Vergleichung der Pflanzen, die von besonderer Wichtigkeit zu werden verspricht, werden (falls sie sich weiter bestätigen) die Beobachtungen über die Doppelgeschlechtigkeit der

genden Scharfblick höherer Geister hätten und eine genügend tiefe Einsicht in die Dinge besäßen, so würden wir vielleicht für jede Spezies feststehende Attribute finden, die allen ihren Individuen gemeinsam sind, und die in demselben lebendigen Organismus, welche Veränderungen oder Umwandlungen ihm auch begegnen mögen, stets bestehen bleiben; wie in der bekanntesten physischen Spezies, nämlich der menschlichen, die Vernunft ein solches feststehendes Attribut ist, das jedem Individuum unverlierbar zukommt, obschon man es nicht immer gewahr werden kann. In Ermangelung dieser Erkenntnisse jedoch bedienen wir uns derjenigen Attribute, welche uns die bequemsten scheinen, um die Dinge zu unterscheiden und zu vergleichen und mit einem Wort ihre Arten und Klassen zu erkennen, und diese Attribute haben immer ihre realen Grundlagen.

§ 14. Philal. Um die substantiellen Wesen gemäß der gewöhnlichen Voraussetzung zu unterscheiden, daß es bestimmte Wesenheiten oder genaue Formen der Dinge gäbe, durch welche alle bestehenden Individuen von Natur in Arten unterschieden werden, müßte man erstlich versichert sein, § 15, daß die Natur sich bei der Hervorbringung der Dinge immer vorsetzt, sie an bestimmten und feststehenden Wesenheiten, wie an Musterbildern, teilnehmen zu lassen und zweitens, § 16, daß die Natur diesen Zweck immer erreicht. Die Mißgeburten aber geben uns Anlaß, an dem einen wie an dem anderen zu zweifeln. § 17. Drittens müßte man bestimmen, ob diese Mißgeburten nicht wirklich eine besondere neue Art bilden, denn wir finden, daß manche von ihnen

---

Pflanzen zu Gute kommen, mit denen hauptsächlich Rudolph Jacob Camerarius, ein ausgezeichneter Naturforscher, begonnen hat, und die jetzt Burkard, ein junger, in diesem Forschungsgebiet rühmlich bekannter Mann, der neulich hierüber einen Brief an mich schrieb, fortzusetzen gedenkt. Denn in dem sehr feinen Pollen der Pflanzen sehen sie ein Analogon des männlichen Samens und bestreiten, daß er in irgendeiner Pflanze fehlen könne, wenngleich er nicht immer mit bloßem Auge wahrgenommen wird; für die Aufnahme des Pollens aber seien Kapseln vorhanden, die dem weiblichen Ei 'zu vergleichen seien" etc. — Rudolf Jacob Camerarius (1665—1721); seine „Epistola de sexu plantarum" ist Tübingen 1694 erschienen.

nur sehr wenig oder gar nichts von den Eigenschaften besitzen, die, wie man annimmt, ein Ergebnis der Wesenheit derjenigen Art sind, von der sie abstammen, und der sie kraft ihrer Geburt anzugehören scheinen.

Theoph. Wenn es sich darum handelt, zu bestimmen, ob die Mißgeburten eine besondere Art ausmachen, so ist man oft auf Vermutungen angewiesen. Dies zeigt, daß man sich hierbei nicht auf die äußeren Kennzeichen beschränkt, da man vielmehr erraten möchte, ob die innere Natur, die den Individuen einer bestimmten Art gemeinsam ist (wie z. B. die Vernunft beim Menschen), wie die Abstammung es vermuten läßt, auch solchen Individuen zukommt, bei denen ein Teil der äußeren Kennzeichen fehlt, die sich bei dieser Art gewöhnlich finden. Aber unsere Ungewißheit hat mit der Natur der Dinge nichts zu schaffen, und wenn es eine solche innere Naturbeschaffenheit gibt, so wird sie sich bei der Mißgeburt finden oder nicht finden, wir mögen es nun wissen oder nicht. Findet sich nun in ihr die innere Natur keiner bekannten Art, so wird die Mißgeburt eine eigene Art bilden können. Wenn dagegen in den Arten, um die es sich handelt, eine solche innere Natur überhaupt nicht bestünde und wenn man sich auch nicht lediglich an das bloße Kennzeichen der Geburt halten wollte, so müßten die äußeren Merkmale allein die Art bestimmen, und die Mißgeburten würden alsdann, da sie sich in diesen Merkmalen von der Art entfernen, zu ihr nicht gehören, es sei denn, daß man die Art auf etwas unbestimmte Weise verstünde und ihr einen gewissen Spielraum gäbe: und in diesem Falle würde unsere Mühe, die Art erraten zu wollen, gleichfalls eitel sein. Alle Ihre Einwände gegen die Ableitung der Arten aus den inneren realen Wesenheiten wollen vielleicht eben dies besagen. Sie müßten also beweisen, daß es kein gemeinsames inneres spezifisches Kennzeichen gibt, wenn das gesamte Äußere ein solches Kennzeichen nicht mehr darbietet. Aber das Gegenteil findet sich bei der menschlichen Spezies, da hier mitunter Kinder, die irgendeine Monstrosität besitzen, in ein Alter gelangen, wo sie Vernunft zeigen. Warum könnte bei anderen Arten nicht etwas Ähnliches vorkommen? Freilich können wir, aus

Mangel an Kenntnis [dieser inneren Beschaffenheit] uns ihrer auch nicht zur Definition der Arten bedienen: das Äußere liefert uns hier Ersatz, wenngleich wir zugeben müssen, daß es zu einer exakten Definition nicht genügt und daß selbst die Nominaldefinitionen in solchen Fällen nur Vermutungen sind und, wie ich schon früher gesagt habe, mitunter nur als vorläufige gelten dürfen. So könnte man z. B. die Mittel finden, das Gold dergestalt nachzumachen, daß es allen Proben, die man bis jetzt dafür hat, genügen würde; aber man könnte alsdann auch eine neue Art der Prüfung entdecken, die uns ein Mittel gewährte, das natürliche Gold von diesem künstlich gemachten Gold zu unterscheiden. Alte Urkunden schreiben dem Kurfürsten August von Sachsen das eine wie das andere zu[39]), aber ich erlaube mir nicht, diese Tatsache zu verbürgen. Hätte es indessen damit seine Richtigkeit, so könnten wir vom Golde eine vollkommenere Definition haben, als gegenwärtig, und wenn das künstliche Gold in Menge und billig herstellbar wäre, wie die Alchimisten es behaupten, so würde diese neue Probe von Wichtigkeit sein, denn man würde der Menschheit dadurch den Vorteil erhalten, welchen uns das natürliche Gold im Verkehr durch seine Seltenheit gewährt, indem es uns einen Stoff gibt, der dauerhaft, gleichförmig, leicht zu teilen und wiederzuerkennen ist und der auch in kleinem Umfange wertvoll ist. Ich will mich dieser Gelegenheit bedienen, um eine Schwierigkeit zu heben (man sehe den § 50 des Kapitels über die Namen der Substanzen bei dem Verfasser der Abhandlung über den Verstand). Man wendet ein, daß der Satz: alles Gold ist feuerbeständig, wenn man unter der Idee des Goldes eine Vereinigung bestimmter Eigenschaften versteht, unter denen die Feuerbeständigkeit mit einbegriffen ist, nur ein identischer und leerer Satz sei, wie wenn man sagte, das Feuerbeständige ist feuerbeständig; versteht man aber unter Gold ein substantielles, mit einer gewissen inneren Wesen-

---

[39]) Der hier gemeinte August von Sachsen ist der erste dieses Namens, Sohn Heinrichs des Frommen und Bruder Moritzens, der von 1553—1586 regierte und mit seiner Gemahlin Anna von Dänemark die Liebe zur Alchymie teilte (Sch.).

heit begabtes Ding, von welcher die Feuerbeständigkeit eine Folge ist, so spricht man unverständlich, denn diese wirkliche Wesenheit ist gänzlich unbekannt. Darauf antworte ich, daß der Körper, der mit dieser inneren Beschaffenheit begabt ist, durch andere äußere Kennzeichen, bei denen die Feuerbeständigkeit nicht mit inbegriffen ist, bezeichnet ist, — wie wenn jemand sagte: der schwerste aller Körper ist auch einer der feuerbeständigsten. Aber alles dies ist nur vorläufig, denn man könnte einmal einen flüchtigen Körper finden, der, gleich einem neuen Quecksilber, schwerer sein könnte, als das Gold, und auf dem das Gold schwämme, wie das Blei auf unserem Quecksilber schwimmt.

§ 19. Philal. Allerdings können wir auf diese Art niemals die Zahl der Eigenschaften, welche von der wirklichen Wesenheit des Goldes abhangen, genau erkennen, es sei denn, daß wir die Wesenheit des Goldes selbst erkennten. § 21. Wenn wir uns indessen streng auf gewisse Eigenschaften beschränken, so wird das für uns hinreichen, um genaue Nominaldefinitionen zu erhalten, welche uns für die Gegenwart dienen, wobei es uns frei steht, die Bedeutung der Worte zu verändern, wenn ein neuer nützlicher Unterscheidungsgrund entdeckt werden sollte. Aber diese Definition muß wenigstens dem Wortgebrauch entsprechen und an Stelle des Wortes selbst gesetzt werden können. Dies dient dazu, diejenigen zu widerlegen, die behaupten, daß die Ausdehnung die Wesenheit des Körpers ausmache: denn wenn man sagt, daß ein Körper einem anderen einen Anstoß gibt, so wäre es eine offenbare Ungereimtheit, wenn man in diesem Satze an Stelle des Körpers die Ausdehnung setzte und also sagen würde, daß eine Ausdehnung eine andere vermöge eines Stoßes in Bewegung setzt, denn hierzu bedarf es noch der Widerstandskraft. Ebensowenig wird man sagen, daß die Vernunft oder das, was den Menschen vernünftig macht, Unterhaltung pflegt, denn auch die Vernunft macht nicht das ganze Wesen des Menschen aus; es sind die vernünftigen lebendigen Wesen, die miteinander der Unterhaltung pflegen.

Theoph. Ich glaube, Sie haben recht, denn die Gegenstände der abstrakten und unvollständigen Ideen

genügen nicht, um die Subjekte aller Tätigkeiten, die in den Dingen vor sich gehen, zu bezeichnen. Doch glaube ich, daß man bei allen Geistern, die einander ihre Gedanken mitteilen können, von Unterhaltung sprechen kann. Die Scholastiker sind in großer Verlegenheit darüber, wie die Engel dies zu tun vermögen, aber wenn sie ihnen, wie ich, nach dem Vorgang der Alten feine Körper zuschreiben würden, so würde darin keine Schwierigkeit mehr sein.

§ 22. Philal. Es gibt Geschöpfe, die eine der unsrigen ähnliche Gestalt haben, aber mit Haaren bedeckt sind und nicht den Gebrauch der Sprache und der Vernunft haben. Es gibt unter uns Schwachsinnige, die vollkommen die nämliche Gestalt wie wir haben, denen aber die Vernunft fehlt und von denen einige nicht den Gebrauch der Sprache besitzen. Es gibt, wie man sagt, Geschöpfe, welche mit dem Gebrauch der Sprache und der Vernunft begabt und uns auch in ihrer Gestalt in allen Stücken ähnlich sind, außer daß sie haarige Schweife haben; wenigstens ist es nicht unmöglich, daß es solche Geschöpfe gebe. Es gibt solche, bei denen die Männchen keinen Bart haben und wiederum andere, bei denen die Weibchen ihn haben. Fragt man nun, ob alle diese Geschöpfe Menschen sind oder nicht, ob sie zur menschlichen Spezies gehören, so bezieht sich offenbar diese Frage nur auf die Nominaldefinition oder auf die komplexe Idee, die wir uns bilden, und die wir mit diesem Namen bezeichnen. Denn die innere Wesenheit ist uns vollständig unbekannt, obgleich wir Grund haben, anzunehmen, daß da, wo die Fähigkeiten oder auch die äußere Gestalt so unterschieden sind, die innere Beschaffenheit nicht dieselbe sein wird.

Theoph. Ich glaube, daß wir, was den Menschen betrifft, eine Definition haben, welche zugleich real und nominal ist, denn nichts kann dem Menschen so wesentlich sein, als die Vernunft, und sie läßt sich gewöhnlich wohl erkennen. Darum können neben ihr der Bart und der Schweif nicht in Betracht kommen. Ein Waldmensch und ein behaarter Mensch lassen sich als Menschen erkennen und das Fell eines Affen ist kein Grund, jemand von der Menschheit auszuschließen. Die Blödsinnigen

ermangeln des Gebrauches der Vernunft; da wir aber aus Erfahrung wissen, daß die Vernunft oft gebunden ist und nach außen hin nicht in die Erscheinung treten kann, und daß dies auch bei Menschen vorkommt, die früher Vernunft gezeigt haben und sie künftig noch zeigen werden, so nehmen wir der Wahrscheinlichkeit gemäß das gleiche auch von diesen Blödsinnigen, auf andere Kennzeichen hin, nämlich auf die der körperlichen Gestalt hin, an. Lediglich auf Grund dieser Kennzeichen, im Verein mit denen der Abstammung setzt man voraus, daß die Kinder Menschen sind und Vernunft zeigen werden, und man täuscht sich darin selten. Gäbe es aber vernünftige lebendige Wesen, die eine von der unserigen nur wenig unterschiedene Gestalt besäßen, so würden wir in Verlegenheit sein. Man sieht daraus, daß unsere Definitionen, wenn sie von dem Äußeren der Körper abhangen, unvollkommene und vorläufige sind. Wenn sich jemand für einen Engel ausgäbe und Dinge wüßte oder verrichten könnte, die unsere Kräfte übersteigen, so würde er sich Glauben verschaffen können. Wenn ein anderer, wie Gonzales, mittels einer außerordentlichen Maschinerie aus dem Monde käme und uns glaubhafte Dinge von seinem Geburtslande erzählte, so würde er für einen Mondbewohner gelten, und doch könnte man ihm, wenngleich er auf unserem Weltkörper ein Fremder wäre, Heimats- und Bürgerrechte nebst dem Titel eines Menschen bewilligen; wenn er aber die Taufe verlangte und als Proselyt unseres Glaubens aufgenommen werden wollte, so würden sich unter den Theologen wohl große Streitigkeiten erheben. Und wenn der Verkehr mit jenen Planetenbewohnern, die nach Huyghens' Meinung denen unserer Erde ganz ähnlich sind[40]), offen wäre, so würde die Frage, ob wir über unsere Erdkugel hinaus für die Ausbreitung unseres Glaubens Sorge tragen müßten, ein allgemeines Konzil verdienen. Manche würden hierbei ohne Zweifel behaupten, daß, da die vernünftigen lebendigen Wesen dieser Gebiete nicht von Adams Rasse wären, sie auch an der Erlösung durch Jesus Christus keinen Teil hätten; andere aber würden vielleicht sagen, daß wir weder

[40]) S. Huyghens, Cosmotheoros sive de terris coelestibus earumque ornatu conjecturae, der 1698 als posthumes Werk erschien.

genau wissen, wo Adam immer gewesen ist, noch was aus seiner Nachkommenschaft geworden ist, wie es denn sogar Theologen gegeben hat, die geglaubt haben, daß der Mond der Ort des Paradieses gewesen sei. Man würde daher vielleicht durch Stimmenmehrheit als das Sicherste beschließen, jene Geschöpfe, von denen es zweifelhaft wäre, ob sie Menschen seien, unter der Bedingung zu taufen, daß sie der Taufe fähig sind; ich zweifle aber, daß man sich entschließen würde, sie zu Priestern der katholischen Kirche zu machen, weil ihre Weihen immer ungewiß sein würden und man gemäß der Vorstellungsart dieser Kirche, das Volk der Gefahr eines materiellen Götzendienstes aussetzen würde. Glücklicherweise enthebt uns die Natur der Dinge all dieser Verlegenheiten; doch haben solche seltsamen Fiktionen in der Spekulation ihren Nutzen, um das Wesen unserer Ideen genau zu erkennen.

§ 23. Philal. Vielleicht würden sich manche — nicht nur bei theologischen Streitfragen, sondern auch in anderen Fällen — nach der Rasse richten und erklären, daß die Fortpflanzung, die bei den Tieren durch die Paarung des Männchens und des Weibchens, bei den Pflanzen mittels der Samen erfolgt, die als wirklich vorausgesetzten Arten in ihrer Besonderung und in ihrer Ganzheit erhält. Aber dieses Merkmal würde nur hinreichen, um die Arten der Tiere und der Vegetabilien festzustellen. Was soll man mit den übrigen machen? Ja es reicht nicht einmal für jene aus, denn wenn man der Geschichte glauben darf, sind Frauen durch Affen geschwängert worden. Da entsteht also eine neue Frage, zu welcher Art ein solches Erzeugnis gehören soll. Es gibt Maulesel und Jumarts (man vergleiche das etymologische Lexikon von Menage)[41], von denen die ersteren von einem Esel und einer Stute, die letzteren von einem Stier und einer Eselin erzeugt sind. Ich habe ein Tier gesehen, das von einer Katze und von einer Ratte erzeugt war und sichtbare Kennzeichen dieser beiden Tiere an sich trug. Fügt man hierzu noch die mißgeborenen Erzeugnisse, so wird man finden, daß es sehr schwer hält,

[41]) Gilles Menage (1613—1692); Dictionnaire étymologique, Paris 1650.

die Art durch die Zeugung zu bestimmen: denn soll ich vielleicht, wenn es hierfür kein anderes Mittel gibt, nach Indien gehen, um den Vater und die Mutter eines Tigers und den Samen der Teepflanze zu sehen, oder könnte ich nicht auch auf andere Weise beurteilen, ob die Individuen, die von dort zu uns gelangen, zu jenen Arten gehören?

Theoph. Die Abkunft oder Rasse ergibt wenigstens eine starke Vermutung, d. h. einen vorläufigen Beweis, und ich habe schon gesagt, daß unsere Kennzeichen sehr oft nur mutmaßliche sind. Mitunter wird die Rasse durch die Gestalt Lügen gestraft, wenn das Kind dem Vater und der Mutter unähnlich ist, und die Mischung in der Gestalt ist nicht immer das Kennzeichen der Mischung der Rassen; denn es kann geschehen, daß ein Muttertier ein Wesen zur Welt bringt, das einer fremden Art anzugehören scheint, wobei indes die Abweichung lediglich durch die Einbildungskraft der Mutter verursacht ist, um nicht von dem zu sprechen, was man Mondkalb nennt. Aber wie man doch vorläufig die Art nach der Rasse beurteilt, so schließt man auch von der Art auf die Rasse. Denn als man einmal dem König Johann Kasimir von Polen ein Kind brachte, das man im Walde unter den Bären gefunden hatte und das von deren Manieren viel an sich hatte, endlich aber sich doch als ein vernünftiges Wesen erkennen ließ, so trug man kein Bedenken, es zur Rasse Adams zu rechnen und es auf den Namen Joseph zu taufen, wiewohl vielleicht unter der Bedingung: si baptizatus non es (wenn du noch nicht getauft bist), nach dem Gebrauch der römischen Kirche; weil es ja nach der Taufe durch einen Bären hätte geraubt sein können. Man kennt die Wirkungen der Vermischungen von Tieren noch nicht genug und tötet oft die Mißgeburten, statt sie aufzuziehen, abgesehen davon, daß sie ohnehin nicht lange zu leben pflegen. Man glaubt, daß die Tiere, die aus einer Mischung hervorgegangen sind, sich nicht vermehren, indessen schreibt Strabo den Mauleseln von Kappadozien die Fortpflanzung zu, und aus China schreibt man mir, daß es in der benachbarten Tatarei eine besondere Rasse von Mauleseln gebe; auch sehen wir, daß die gemisch-

ten Arten bei den Pflanzen fähig sind, ihre neue Art zu erhalten. Bei den Tieren weiß man nicht immer recht, ob das Männchen oder das Weibchen oder beide zusammen oder keins von beiden am meisten die Art bestimmen. Die Lehre von dem weiblichen Ei, die der verstorbene Kerkring so berühmt gemacht hatte[42]), schien dem männlichen Teil bei der Zeugung keine andere Rolle zuzuweisen, als sie der Regen bei den Pflanzen spielt, der dem Samen dazu verhilft, aufzugehen und sich aus der Erde zu erheben nach den Versen des Virgil, welche die Priscillianer anzuführen pflegten:

Dum Pater omnipotens fecundis imbribus aether
Conjugis in laetae gremium descendit et omnes
Magnus alit magno commistus corpore foetus[43]).

Der Mann würde mit einem Worte gemäß dieser Hypothese nicht mehr als der Regen leisten; aber Leeuwenhoeck hat die Ehre des männlichen Geschlechts wiederhergestellt und seinerseits das weibliche herabgesetzt, das nach ihm keine andere Funktion besitzt, als die Erde für den Samen hat, indem sie ihm den Ort und die Nahrung gewährt; was selbst dann stattfinden könnte, wenn man die Theorie von den Eiern aufrechterhielte[44]). Dies hindert aber nicht, daß die Einbildungs-

---

[42]) Kerkring, Ichnographia anthropogeniae seu conformatio foetus ab ovo, Amstelod. 1671.

[43]) Vergil, Georgica II, 325—327. — Die gnostische Sekte der Priscillianer knüpfte an diese Verse ein religiöses Dogma, indem sie sie in ihrer Weise deutete. Die Nachricht, daß die Priscillianer sich dieser Verse zur Begründung ihrer Haeresie und behufs geschlechtlicher Licenzen bedient haben, stammt aus Hieronymus (Epist. 133 ad Ctesiphontem, S. 1029a des ersten Bandes der Valarsiusschen Ausgabe (Sch.).

[44]) Zu diesem Streit der „Animalculisten" und „Ovisten" hat sich Leibniz in dem oben angeführten Briefe an Gackenholtz (vgl. Anm. 37) geäußert. „Wenn die Beobachtungen (des Camerarius) sich weiter bestätigen werden — so heißt es hier — so werden sie die Versöhnung zwischen der Theorie Kerckrings und der Theorie Leeuwenhoekes fördern helfen, die mir immer höchst wahrscheinlich erschienen ist... Man ersieht hieraus, ein wie weites Feld sich hier für die Vergleichung der Pflanzen eröffnet, das von weit größerer Bedeutung ist, als die bloße Betrachtung der Blüten, wenngleich es weniger betreten und bei der Enge unserer Erfahrung von geringerem Umfange ist." Zum Ganzen s. auch Leibniz' Brief an Bourguet vom 5. August 1715; Gerh. III, 579. Über

kraft der Frau auf die Form des Fötus einen großen Einfluß hat, auch wenn man voraussetzen wollte, daß das Lebewesen selbst bereits von dem Mann herstammt. Denn der Zustand, in dem die Frau sich hierbei befindet, ist ein solcher, der zu einer großen normalen Veränderung bestimmt und daher auch für abnorme Veränderungen um so leichter empfänglich ist. Man versichert, daß infolge der Einbildung einer Dame von Stande, die sich an einem Krüppel versehen hatte, dem Fötus, der seiner fertigen Bildung schon sehr nahe war, die eine Hand fehlte, welche Hand sich nachher bei der Nachgeburt gefunden haben soll; doch bedarf dies freilich erst der Bestätigung. Vielleicht wird jemand auch einmal behaupten, daß, wenn auch die Seele nur von einem Geschlecht herkommen kann, doch beide Geschlechter einen organischen Bestandteil zur Bildung des Körpers hergeben, so daß aus zwei Körpern einer entsteht; ebenso wie z. B. der Seidenwurm gleichsam ein doppeltes Tier ist und unter der Form der Raupe ein fliegendes Insekt in sich schließt: so sehr sind wir noch über einen so wichtigen Gegenstand im Dunklen. Vielleicht wird uns einmal die Analogie der Pflanzen darüber Licht geben, aber gegenwärtig sind wir auch über die Entstehung der Pflanzen selbst kaum unterrichtet und die Vermutung, daß der Staub, den man hierbei bemerkt, dem menschlichen Samen entsprechen könnte, ist noch nicht recht aufgeklärt. Übrigens ergibt oft ein Pflanzenschößling eine neue und vollständige Pflanze, wofür man noch keine Analogie bei den Tieren kennt; man kann daher auch nicht sagen, daß der Fuß des Tieres ein Tier ist, wie jeder Zweig eines Baumes eine Pflanze zu sein scheint, die für sich allein fähig ist, Früchte zu bringen. Auch haben die Mischungen der Arten und selbst die Veränderungen innerhalb derselben Art bei den Pflanzen oft großen Erfolg. Vielleicht sind oder waren die Tierarten zu irgendeiner Zeit oder an irgendeinem Ort des Universums der Veränderung mehr unterworfen, oder werden es dereinst mehr sein, als sie es gegenwärtig bei uns sind, und manche Tiere, die, wie

---

Leeuwenhoek vgl. Band II, S. 247, 262, 364; seine Abhandlung „De natis e semine genitali animalculis" ist in der „Philosophical Transactions" (Dezember 1677 — Februar 1678) erschienen.

der Löwe, der Tiger und der Luchs, etwas von der Katze haben, könnten ehemals zur selben Rasse gehört haben und jetzt gleichsam neue Unterarten der alten Spezies der Katzen bilden. So komme ich immer auf das zurück, was ich schon mehr als einmal gesagt habe, daß unsere Bestimmungen der physischen Arten vorläufige und unseren Kenntnissen entsprechende sind[45]).

§ 24. Philal. Wenigstens haben die Menschen, wenn sie ihre Einteilung der Arten vornahmen, niemals an die substantiellen Formen gedacht, mit Ausnahme derjenigen, die gerade an dem Ort der Welt, an dem wir uns befinden, unsere Schulsprache gelernt haben.

Theoph. Seit kurzem scheint der Ausdruck substantielle Formen bei manchen Leuten in Verruf gekommen zu sein, und man schämt sich, von ihnen zu reden; doch ist auch dies vielleicht mehr Sache der Mode als der Vernunft. Die Scholastiker haben oft zur Unzeit einen allgemeinen Begriff gebraucht, wenn es sich darum handelte, besondere Erscheinungen zu erklären, aber dieser Mißbrauch hebt die Sache selbst nicht auf. Die menschliche Seele bringt die Zuversichtlichkeit einiger unserer neueren Philosophen etwas in Verlegenheit. Manche von ihnen erklären sie für die Form des Menschen, aber zugleich auch für die einzige substantielle Form der uns bekannten Natur. In dieser Weise spricht sich Descartes aus, der dem Regius eine Rüge dafür erteilte, daß er der Seele diese Beschaffenheit einer substantiellen Form bestritt und leugnete, daß der Mensch ein unum per se, ein mit einer wahrhaften Einheit begabtes Wesen sei. Manche glauben, daß dieser ausgezeichnete Mann aus Politik so gehandelt habe, aber ich zweifle ein wenig daran, weil ich glaube, daß er hierin recht hatte[46]). Aber man sollte nicht dem Menschen allein dies Vorrecht geben, wie wenn die Natur übers Knie gebrochen wäre. Wir haben Grund zu der Annahme, daß es eine

---

[45]) Vgl. hierzu bes. Leibniz' Brief an Varignon, Band II, S. 74ff., 556ff.

[46]) Der Cartesianer Henry Le Roi (lat. Regius), Professor der Philosophie in Utrecht, war einer der ersten akademischen Lehrer der Cartesischen Philosophie. Durch seine These, daß Seele und Körper nur ein „Unum per accidens" bilden, wurde er in einen

Unendlichkeit von Seelen oder, allgemeiner zu reden, von ursprünglichen Entelechien gibt, die etwas der Perzeption und dem Triebe Analoges besitzen und die sämtlich substantielle Formen der Körper sind und stets bleiben. Es gibt freilich manche Arten, die dem Anschein nach kein *unum per se* sind, d. h. Körper, die nicht mit einer wahrhaften Einheit oder mit einem unteilbaren Wesen, das ihr ganzes Tätigkeitsprinzip ausmacht, begabt sind, — so wenig, wie eine Mühle oder eine Uhr dies sein könnten. Von dieser Art könnten die Salze, die Mineralien und die Metalle, d. h. einfache Aggregate oder Massen sein, in denen eine gewisse Regelmäßigkeit herrscht. Aber die Körper der einen und der anderen Art, d. h. die beseelten Körper sowohl wie die unbelebten Aggregate werden durch ihren inneren Bau spezifiziert sein, da selbst bei denen, welche belebt sind, die Seele und der Mechanismus, jedes für sich, zur Bestimmung genügen, denn sie stimmen vollkommen miteinander überein und bringen sich, wenngleich sie keinen unmittelbaren Einfluß aufeinander haben, wechselweise zum Ausdruck, indem die Seele alles das, was der Körper in der Vielheit verteilt hat, in eine vollkommene Einheit zusammengefaßt besitzt. Wenn es sich also um die Anordnung der Arten handelt, so ist der Streit um die substantiellen Formen unnütz, obgleich es aus anderen Gründen wichtig ist, zu erkennen, ob und wie es deren gibt, denn ohne diese Erkenntnis bleibt man in der intellektuellen Welt ein Fremdling. Übrigens haben die Griechen und Araber von diesen Formen ebensogut wie die Europäer gesprochen, und wenn die große Masse von ihnen nicht spricht, so redet sie ebensowenig von der Algebra oder von inkommensurablen Größen.

§ 25. Philal. Die Sprachen sind vor den Wissenschaften gebildet worden, und das unwissende, ungelehrte Volk hat die Dinge unter gewisse Arten gebracht.

---

heftigen persönlichen und literarischen Streit mit Gisbert Voëtius, der ebenfalls an der Universität Utrecht lehrte, verwickelt. Descartes hat gegen die Fassung, die Regius seiner Lehre vom Verhältnis von Seele und Leib gegeben hatte, sogleich in einem Briefe an Regius von Mitte Dezember 1641 protestiert; s. Correspondance ed Adam - Tannery III, 459 ff. (Epistolae, ed. Clerselier Amstelod. 1668, Band I Nr. 90)

Theoph. Allerdings, aber die Gelehrten berichtigen die populären Begriffe. Die Chemiker haben genaue Mittel gefunden, die Metalle zu unterscheiden und zu trennen, die Botaniker haben die Wissenschaft von den Pflanzen wunderbar bereichert, und die Erfahrungen, die man an den Insekten gemacht hat, haben uns in der Kenntnis der Tiere eine neue Bahn eröffnet; doch sind wir noch weit von der Hälfte unserer Laufbahn entfernt.

§ 26. Philal. Wenn die Arten ein Werk der Natur wären, so könnten sie von verschiedenen Personen nicht so verschieden aufgefaßt werden. Der Mensch erscheint dem einen als ein zweifüßiges lebendiges Wesen ohne Federn und mit großen Nägeln, und der andere fügt nach tieferer Untersuchung noch die Vernunft dazu. Viele Leute bestimmen indessen die Arten der Tiere mehr nach ihrer äußeren Gestalt als nach ihrer Abkunft, denn man hat es mehr als einmal in Frage gestellt, ob gewisse menschliche Geburten zur Taufe zugelassen werden sollten oder nicht, bloß aus dem Grunde, weil ihre äußere Bildung von der gewöhnlichen Form der Kinder abwich, ohne daß man wußte, ob sie nicht ebensogut zur Vernunft fähig wären, wie Kinder, die in einer anderen Form gegossen sind, — denn unter diesen finden sich manche, die, wenngleich von anerkannt menschlicher Gestalt, ihr ganzes Leben lang doch niemals imstande sind, soviel Vernunft zu zeigen, wie ein Affe oder Elefant, und die niemals ein Zeichen geben, daß sie von einer vernünftigen Seele regiert werden. Hieraus ergibt sich offenbar, daß die äußere Form, von der man allein etwas zu sagen wußte, und nicht die Fähigkeit der Vernunft, von der niemand wissen kann, ob sie zu ihrer Zeit fehlen wird, oder nicht zum wesentlichen Merkmal der menschlichen Gattung gemacht worden ist. In diesen Fällen sind denn auch die gescheitesten Theologen und Juristen gezwungen, auf ihre von ihnen so hoch verehrte Definition des Menschen als eines vernünftigen lebendigen Wesens zu verzichten und an deren Stelle irgendeine andere Wesensbestimmung der Menschenart zu setzen. Menage (Menagiana Tom. I, pag. 278 der holländischen Ausgabe von 1694) führt uns das Beispiel eines gewissen Abbé de St. Martin an, das berichtet zu

werden verdient. „Als dieser Abbé de St. Martin — so erzählt er — zur Welt kam, hatte er so wenig die Gestalt eines Menschen, daß er eher einer Mißgeburt glich. Man beratschlagte einige Zeit, ob man ihn taufen sollte. Er wurde indessen getauft und man erklärte ihn vorläufig, d. h. bis die Zeit erkennen lassen würde, was er wäre, für einen Menschen. Er war von Natur so mißgestaltet, daß man ihn sein ganzes Leben den Abbé Malotru nannte. Er war aus Caen." Da haben wir ein Kind, das einfach wegen seiner Gestalt nahe daran war, von der Menschenart ausgeschlossen zu werden. Es kam, so wie es war, mit genauer Not davon, und sicherlich würde eine noch etwas entstelltere Gestalt es dieses Vorrechts für immer beraubt haben, indem man es als ein Wesen, das nicht für einen Menschen gelten dürfe, hätte zugrunde gehen lassen. Und doch kann man keinen Grund angeben, warum in ihm, wenn seine Gesichtszüge ein wenig mehr verzerrt gewesen wären, keine vernünftige Seele hätte wohnen können, — warum ein etwas längeres Gesicht oder eine plattere Nase oder ein etwas mehr gespaltener Mund nicht ebensowohl, wie seine sonstige unregelmäßige Gestalt mit einer Seele hätten zusammenbestehen können, und mit den Fertigkeiten, die ihr, so entstellt er immer war, doch fähig machten, eine kirchliche Würde zu bekleiden.

Theoph. Bisher hat man noch kein vernünftiges lebendiges Wesen gefunden, dessen äußere Gestalt von der unseren sehr verschieden gewesen wäre; darum wurden, wenn es sich darum handelte, ein Kind zu taufen, Abstammung und Gestalt immer nur als Kennzeichen angesehen, um zu entscheiden, ob es ein vernünftiges Wesen sei oder nicht. So haben denn die Theologen und Juristen nicht nötig gehabt, deshalb der von ihnen so hoch verehrten Definition zu entsagen.

§ 27. Philal. Wenn aber jene Mißgeburt, von der Licetus im 3. Kap. des 1. Buches redet[47]), die den Kopf eines Menschen und den Leib eines Schweines hatte, oder andere Mißgeburten, welche auf Menschenleibern Hunde- und Pferdeköpfe usw. hatten, am Leben erhalten worden

[47]) **Fortunius Licetus, De monstrorum causis, natura et differentiis, Patavii 1634.**

wären und hätten reden können, so würde die Schwierigkeit größer gewesen sein.

Theoph. Ich gebe das zu, und wenn dies vorkäme und jemand so aussähe, wie ein gewisser Schriftsteller, ein Mönch aus alter Zeit, Hans Kalb genannt, der sich in einem Buche, das er schrieb, mit einem Kalbskopf abmalte, die Feder in der Hand, was einige lächerlicherweise glauben machte, daß er wirklich einen Kalbskopf gehabt hätte, wenn, sage ich, dies vorkäme, so würde man künftig behutsamer sein, Mißgeburten abzutun. Denn die Vernunft würde allem Anschein nach bei Theologen und Juristen trotz der Gestalt, ja trotz allen anatomischen Unterschieden, die die Ärzte entdecken könnten, das Übergewicht behalten. Diese Unterschiede würden dem betreffenden Wesen die Eigenschaft, ein Mensch zu sein, so wenig rauben, wie jene Umkehrung der Eingeweide bei einem Menschen, dessen Obduktion Bekannte von mir in Paris mitangesehen haben und die viel Aufsehen erregt hat, wo die Natur

„Peu sage et sans doute en débauche
Placa le foye au costé gauche
Et de même vice versa
Le coeur à la droite plaça“

— wenn ich mich recht der Verse erinnere, welche der verstorbene Alliot (ein wegen seiner geschickten Behandlung des Krebses berühmter Arzt)[48]), über dieses Wunder gemacht hatte und mir zeigte. Freilich gilt dies nur, sofern die Verschiedenheit der Bildung bei den vernünftigen Wesen nicht zu weit geht und man nicht etwa in die Zeit zurückkommt, wo die Tiere sprachen; denn sonst würden wir unser besonderes Vorrecht der Vernunft verlieren und man müßte fortan freilich aufmerksamer auf die Geburt und das Äußere sein, um die Abkömmlinge Adams von denen unterscheiden zu können, die etwa von einem Könige oder Patriarchen irgendeines afrikanischen Affenstaates abstammen möchten. Unser gelehrter Autor hat recht mit der Bemerkung (§ 29), daß, wenn die Eselin des Bileam auch ihr ganzes Leben lang ebenso

---

[48]) Vgl. über ihn die „Biographie universelle“ von Michaud (Paris 1854, Band I, S. 302). (Sch.)

vernünftig geredet hätte, wie sie es das eine Mal mit ihrem Herrn tat (vorausgesetzt, daß es nicht eine prophetische Vision gewesen ist), sie doch stets nur mit großer Mühe Sitz und Stimme unter den Frauen erhalten hätte.

Philal. Wie ich sehe, lachen Sie, und vielleicht lachte der Verfasser auch; aber ernstlich gesprochen, sehen Sie doch wohl ein, daß man nicht immer bestimmte Grenzen für die Arten festsetzen kann.

Theoph. Das habe ich Ihnen schon zugegeben; denn wenn es sich um Erdichtungen und die bloße Möglichkeit der Dinge handelt, können die Übergänge von Art zu Art unmerklich sein, und sie unterscheiden wollen, wäre mitunter ungefähr ebenso, wie wenn man entscheiden wollte, wieviel Haare man einem Menschen lassen muß, damit er nicht kahlköpfig sei. Diese Unentschiedenheit würde selbst dann bestehen, wenn wir die innere Beschaffenheit der Geschöpfe, um die es sich handelt, vollständig kennten. Aber ich sehe nicht ein, warum nicht trotzdem die Dinge unabhängig vom Verstande reale Wesenheiten besitzen und wir diese nicht auch erkennen sollten. Freilich würde es sich mit den Benennungen und Abgrenzungen der Arten mitunter ebenso wie mit den Benennungen der Maße und Gewichte verhalten, wo man, um feste Grenzen zu erhalten, seine Wahl treffen muß. Für gewöhnlich ist indessen so etwas nicht zu fürchten, da die Arten, die einander zu nahe stehen, sich kaum nebeneinander vorfinden.

§ 28. Philal. Wie es scheint, stimmen wir hier im Grunde überein, wiewohl wir in der Ausdrucksweise etwas voneinander abweichen. Auch gebe ich Ihnen zu, daß in der Benennung der Substanzen weniger Willkür herrscht, als in den Namen der zusammengesetzten Modi. Denn man verfällt kaum auf den Gedanken, das Blöken eines Schafes mit der Gestalt des Pferdes oder die Farbe des Bleies mit der Schwere und Feuerfestigkeit des Goldes zu verbinden, sondern kopiert lieber die Natur.

Theoph. Dies kommt nicht sowohl daher, daß man bei den Substanzen nur auf das, was tatsächlich existiert, achtet, als daher, daß man bei den Ideen physischer Dinge (die

man kaum jemals von Grund aus begreift) nicht sicher ist, ob ihre Verknüpfung möglich und nützlich ist, es sei denn, daß das wirkliche Dasein uns hierfür Gewähr leistet. Dies gilt indessen auch für die Modi: nicht nur, wenn ihre Dunkelheit uns, wie es mitunter in der Physik vorkommt, undurchdringlich ist, sondern auch, wenn es uns schwer fällt, sie zu durchdringen, wofür die Geometrie genug Beispiele darbietet. Denn in beiden Wissenschaften steht es nicht bei uns, nach Belieben Kombinationen zu machen, sonst hätte man das Recht, von regelmäßigen Dekaëdern zu reden und könnte in einem Halbkreise, wie es in ihm einen Mittelpunkt der Schwere gibt, so auch einen Mittelpunkt der Größe suchen. Denn es ist in der Tat auffallend, daß es in ihm den einen gibt, den andern aber nicht geben kann. Wie nun bei den Modi die Kombinationen nicht immer willkürlich sind, so findet sich im Gegensatz dazu, daß sie dies mitunter bei den Substanzen sind; und oft hängt es von uns ab, irgendwelche Eigenschaften zu kombinieren und auf diese Weise substantielle Wesen vor aller Erfahrung zu definieren, wenn man diese Eigenschaften hinlänglich kennt, um über die Möglichkeit der Kombination urteilen zu können. So können Gärtner, die in der künstlichen Zucht erfahren sind, mit gutem Grund und Erfolg sich die Erzeugung irgendeiner neuen Art zum Ziel setzen und ihr im voraus einen Namen geben.

§ 29. Philal. Sie werden mir immerhin zugestehen, daß, wenn es sich um die Definition der Arten handelt, die Zahl der Ideen, welche man kombiniert, von dem verschiedenen Fleiße, dem Eifer oder der Laune dessen abhängt, der diese Kombination bildet. Wie man sich zur Bestimmung der Pflanzen- und Tierarten am häufigsten nach der Gestalt richtet, hält man sich bei den meisten Naturkörpern, die nicht durch Samen hervorgebracht werden, vor allem an die Farbe. § 30. In Wahrheit freilich gibt das sehr oft nur verworrene, grobe und ungenaue Begriffe, und über die genaue Zahl der einfachen Ideen oder Eigenschaften, die dieser oder jener Art mit diesem oder jenem Namen zukommen, herrscht keineswegs Übereinstimmung, denn es bedarf vieler Mühe, Geschicklichkeit und Zeit, um die einfachen Ideen zu

finden, die in ihr beständig verbunden sind. Für gewöhnlich genügen indes in der Unterhaltung wenige Eigenschaften, aus denen sich jene ungenauen Definitionen zusammensetzen, aber trotz des Geschreies über die Gattungen und Arten sind doch die Formen, von denen man in den Schulen so viel gesprochen hat, nur Chimären, die nicht im mindesten dazu dienen, uns in die Erkenntnis spezifischer Wesenheiten einzuführen.

Theoph. Wer irgendeine mögliche Kombination von Ideen macht, begeht hierin, oder auch darin, daß er ihr einen Namen gibt, keinen Irrtum; er irrt aber, wenn er glaubt, daß dasjenige, was er sich vorstellt, genau dasselbe sei, wie das, was andere und Erfahrenere unter demselben Namen oder in demselben Körper sich vorstellen. Er denkt sich vielleicht eine zu allgemeine Gattung statt einer anderen spezielleren. In diesem allen liegt nichts, was der Schulmeinung widerspricht, und ich sehe nicht ein, warum Sie hier Ihren Angriff gegen die Gattungen, Arten und Formen wiederholen, da Sie doch selbst Gattungen, Arten, ja selbst innere Wesenheiten oder Formen anerkennen müssen, von denen man freilich nicht behauptet, daß man sie zur Erkenntnis der spezifischen Natur der Sache brauchen könne, weil man eingesteht, über sie selbst noch in Unkenntnis zu sein.

§ 30. Philal. Wenigstens ist klar, daß die Grenzen, die wir den Arten anweisen, nicht genau denen entsprechen, welche durch die Natur gesetzt sind. Denn bei unserem Bedürfnis allgemeiner Namen zum augenblicklichen Gebrauch bemühen wir uns nicht, die Eigenschaften der Arten zu entdecken, welche uns ihre wesentlichen Unterschiede und Übereinstimmungen besser erkennen lassen würden, sondern wir selbst stellen die Einteilung in Arten nach gewissen, jedermann in die Augen fallenden Erscheinungen an, um dadurch mit anderen leichter verkehren zu können.

Theoph. Wenn wir Ideen, die miteinander verträglich sind, verbinden, so sind die Grenzen, die wir den Arten anweisen, immer genau der Natur gemäß, und wenn wir darauf achten, solche Ideen miteinander zu verbinden, die sich in der Wirklichkeit zusammenfinden, so stimmen unsere Begriffe auch mit der Erfah-

rung überein. Betrachten wir diese Verbindungen, was die tatsächlichen Körper angeht, nur als vorläufig, vorbehaltlich weiterer Entdeckungen, die die vergangene oder künftige Erfahrung uns lehren kann und überlassen wir, wenn es sich um die genaue Feststellung des Sinnes handelt, den man allgemein mit einem Worte verbindet, diese Bestimmung den Sachkundigen: so werden wir hierbei in keine Täuschung verfallen. Die Natur kann alsdann vollständigere und passendere Ideen liefern, aber sie wird die unsrigen, die gut und natürlich, wenngleich vielleicht nicht die besten und die natürlichsten sind, nicht Lügen strafen.

§ 32. Philal. Unsere Gattungsbegriffe von den Substanzen, wie z. B. der des Metalls, folgen nicht genau den Mustern, die ihnen von der Natur vorgezeichnet sind, da man keinen Körper finden kann, welcher einfach die Dehnbarkeit und Schmelzbarkeit ohne andere Eigenschaften besitzt.

Theoph. Solche Muster verlangt man auch nicht und hätte auch keinen Grund, sie zu verlangen; auch sind sie selbst bei den deutlichsten Begriffen nicht vorhanden. Man findet niemals eine Zahl, an der nichts als die Vielheit überhaupt zu bemerken wäre; kein Ausgedehntes, das nur Ausdehnung, keinen Körper, der nur Widerstandskraft ohne alle anderen Eigenschaften besäße: und wenn die spezifischen Unterschiede positiv und einander entgegengesetzt sind, so muß die Gattung zwischen beiden ihre Wahl treffen.

Philal. Wenn also jemand sich einbildet, daß ein Mensch, ein Pferd, eine Pflanze usw. sich durch reale von der Natur gebildete Wesenheiten voneinander unterscheiden, so muß er sich die Natur als sehr freigebig mit dergleichen realen Wesenheiten vorstellen, wenn sie deren eine für den Körper, eine andere für das Tier und noch eine andere für das Pferd hervorbringt und alle diese Wesenheiten freigebig dem Bucephalus mitteilt. Statt dessen sind jedoch Gattungen und Arten nichts weiter, als Zeichen, die mehr oder weniger in sich begreifen.

Theoph. Wenn Sie die realen Wesenheiten als substantielle Muster von solcher Art denken, daß sie schlecht-

hin einen Körper ohne alle sonstigen Bestimmungen, ein Tier ohne jede spezifische Eigenart, ein Pferd ohne irgendwelche individuellen Eigenschaften bedeuten sollten, so haben Sie recht, sie als Chimären zu behandeln. Niemand aber, selbst nicht die größten Realisten der Vergangenheit, hat, denke ich, behauptet, daß es ebenso viele, sich auf das gattungsmäßige Merkmal beschränkende Substanzen gebe, als es Gattungen gibt. Doch folgt daraus, daß die allgemeinen Wesenheiten nicht solche Substanzen sind, keineswegs, daß sie bloße Zeichen sind; denn ich habe Sie schon mehrmals darauf hingewiesen, daß sie Möglichkeiten in den Ähnlichkeiten der Dinge sind. So folgt ja z. B. auch daraus, daß die Farben nicht immer Substanzen oder für sich darstellbare Farbstoffe sind, nicht, daß sie bloß in der Einbildung bestehen. Übrigens kann man sich die Natur nicht zu freigebig denken, sie ist dies über all das hinaus, was wir nur immer erfinden mögen, und alle miteinander in ihrem Wettstreit verträglichen Möglichkeiten finden sich auf der großen Bühne ihrer Darstellungen verwirklicht. Früher gab es bei den Philosophen zwei Axiomen: das der Realisten schien die Natur zur Verschwenderin zu machen, das der Nominalisten sie für geizig zu erklären. Das eine behauptet, daß die Natur kein Leeres duldet, das andere, daß sie nichts umsonst tut. Diese beiden Axiome sind gut, wenn man sie recht versteht, — denn die Natur ist wie ein guter Haushalter, der dort, wo dies am Platze ist, spart, um zu rechter Zeit und am gehörigen Orte freigebig zu sein. Sie ist großartig in den Wirkungen und sparsam in den Ursachen, die sie hierfür verwendet.

§ 34. Philal. Ohne uns weiter mit dem Streite über die wirklichen Wesenheiten zu unterhalten, genügt es, den Zweck der Sprache und den Gebrauch der Worte festzuhalten, welcher darin besteht, unsere Gedanken abgekürzt auszudrücken. Wenn ich zu jemand von einer Art Vögel sprechen will, die drei bis vier Fuß hoch sind, deren Haut mit einem Mittelding von Federn und Haaren bedeckt ist, die von dunkelbrauner Farbe und ohne Flügel sind, statt dieser aber zwei oder drei kleine Äste, ähnlich wie Pfriemenkrautzweige, besitzen, welche ihnen bis

unten hin hangen, die lange und dicke Beine, Füße mit nur drei Krallen und keinen Schwanz haben, so bin ich genötigt, diese Beschreibung zu geben, um mich dadurch anderen verständlich zu machen. Sagt man mir aber, daß der Name dieses Tieres Kasuar ist, so kann ich mich dann dieses Namens bedienen, um im Gespräch jene ganze zusammengesetzte Idee zu bezeichnen.

Theoph. Vielleicht würde eine sehr genaue Idee der Hautbedeckung dieses Tieres oder eines anderen Teiles von ihm für sich allein bereits genügen, um es von allen anderen Tieren zu unterscheiden, wie man den Herkules an seiner Fußspur erkannte und wie man den Löwen nach dem lateinischen Sprichwort an seiner Klaue erkennt. Je mehr Bestimmungen man indessen zusammenfaßt, um so weniger ist die Definition eine nur vorläufige.

§ 35. Philal. Wir können in diesem Falle ohne Nachteil für die Sache aus unserer Idee einige Merkmale fortlassen; wenn aber die Natur solche Merkmale fortläßt, so ist es fraglich, ob dann die Art noch bestehen bleibt. Wenn es z. B. einen Körper gäbe, der alle Eigenschaften des Goldes, ausgenommen die Dehnbarkeit, hätte, würde es Gold sein? Dies zu entscheiden hängt von den Menschen ab: sie sind es also, welche die Arten der Dinge bestimmen.

Theoph. Keineswegs; vielmehr würden sie in einem solchen Falle nur den Namen bestimmen. Doch würde eine derartige Erfahrung uns lehren, daß die Dehnbarkeit mit den übrigen Eigenschaften des Goldes in ihrer Gesamtheit nicht in notwendiger Verbindung steht. Sie würde uns also eine neue Möglichkeit und folglich eine neue Art kennen lehren. Was das brüchige und spröde Gold betrifft, so kommt dies nur von den Zusätzen her und kann vor den anderen Goldproben nicht bestehen: denn die Probierkapelle und das Antimon nehmen ihm diese Sprödigkeit.

§ 36. Philal. Aus unserer Lehre folgt etwas, was sehr seltsam erscheinen wird: daß nämlich jede abstrakte Idee, die einen bestimmten Namen hat, eine bestimmte Art bildet. Aber was will man dabei tun, wenn die

Natur es so verlangt? Ich möchte wissen, warum ein Bologneser Hund und ein Windhund nicht ebenso verschiedene Arten sein sollen, als ein Hühnerhund und ein Elefant.

Theoph. Ich habe vorher die verschiedenen Bedeutungen, in denen man das Wort Art gebraucht, unterschieden. Nimmt man es logisch oder vielmehr mathematisch, so kann die geringste Unähnlichkeit genügen; so daß also jede verschiedene Idee eine andere Art liefern wird, wobei es nicht darauf ankommt, ob sie einen Namen hat oder nicht. Aber im physischen Sinne hält man sich nicht bei jedweder Abweichung auf und redet — entweder bestimmt, wenn es sich nur um die Erscheinungen, oder vermutungsweise, wenn es sich um die innere Wahrheit der Dinge handelt — von einer wesentlichen und unveränderlichen Natur, die man in den Dingen voraussetzt, wie dies beim Menschen die Vernunft ist. Man setzt also voraus, daß dasjenige, was nur durch zufällige Änderungen voneinander verschieden ist, wie das Wasser und das Eis, das Quecksilber in seiner flüssigen Form und im Sublimat, von derselben Art ist; und bei den organischen Körpern sieht man gewöhnlich als vorläufiges Kennzeichen der Identität der Art die gleiche Abstammung oder Rasse, bei den gleichförmigsten Körpern aber die Reproduktion an. Allerdings kann man darüber, weil man das Innere der Dinge nicht kennt, kein ganz genaues Urteil fällen, doch urteilt man, wie ich schon mehr als einmal gesagt habe, vorläufig und oft vermutungsweise. Will man indessen aus Vorsicht, um nur ganz Gewisses zu sagen, bloß vom Äußeren reden, so bleibt hier ein gewisser Spielraum übrig, und in diesem Falle darüber zu streiten, ob ein Unterschied spezifisch ist oder nicht, wäre ein Wortstreit. In diesem Sinne findet unter den Hunden ein so großer Unterschied statt, daß man sehr wohl sagen kann, die englischen Doggen und die Bologneser Hündchen gehörten verschiedenen Arten an. Doch ist es nicht unmöglich, daß sie von derselben oder von einer ähnlichen entfernten Rasse sind, die man finden würde, wenn man sehr weit zurückgehen könnte und daß daher ihre Voreltern einander ähnlich oder dieselben gewesen sind, nach großen Veränderungen

aber einige aus der Nachkommenschaft größer, andere kleiner geworden sind. Man kann sogar, ohne wider die Vernunft zu verstoßen, auch glauben, daß sie eine innere, feststehende, spezifische Wesenheit gemein haben, die nicht mehr in weitere Unterabteilungen zerfällt, oder die sich außer bei ihnen, nicht mehr bei anderen Naturen findet, und die daher nur noch zufällige Variationen aufweist: obgleich wir freilich auch keinen Grund zu dem Schlusse haben, daß dies bei allem dem, was wir die unterste Art (species infima) nennen, notwendig der Fall sein müsse. Doch besteht nicht der geringste Anschein dafür, daß ein Hühnerhund und ein Elefant zu derselben Rasse gehören und eine solche spezifische Natur miteinander gemein haben. So kann man bei den verschiedenen Hundesorten, wenn man nach der äußeren Erscheinung urteilt, die Arten unterscheiden, und wenn man von der inneren Wesenheit spricht, darüber im Zweifel sein; vergleicht man aber den Hund und den Elefanten, so hat man keinen Grund, ihnen äußerlich oder innerlich Merkmale zuzuschreiben, die sie als Wesen derselben Art erscheinen lassen könnten. Also besteht hier kein Grund, gegenüber unserer Annahme zweifelhaft zu sein. Auch beim Menschen könnte man die Arten, wenn man sie im logischen Sinne nimmt, unterscheiden, und wenn man beim Äußeren stehen bliebe, könnte man auch im physischen Sinne Verschiedenheiten ausfinden, welche als spezifische gelten könnten. So hat es einen Reisenden gegeben, welcher annahm, daß die Neger, die Chinesen und endlich die Amerikaner weder untereinander noch mit den uns gleichenden Völkern von gleicher Rasse wären. Da man indessen die innere Wesenheit des Menschen, d. h. die Vernunft, kennt, die im selben Menschen verharrt und sich bei allen Menschen findet, und sonst kein anderes feststehendes, innerliches Merkmal an ihm bemerkt, das eine weitere Unterteilung begründen könnte, so haben wir keinen Grund zu dem Urteil, daß es unter den Menschen der innerlichen Wahrheit nach einen spezifischen wesentlichen Unterschied geben könne, während sich zwischen Mensch und Tier ein solcher findet — vorausgesetzt, daß die Tiere nach dem, was ich früher auseinandergesetzt, sich ledig-

lich empirisch verhalten, wie in der Tat die Erfahrung zu keinem anderen Urteil hierüber Anlaß gibt.

§ 39. Philal. Nehmen wir als Beispiel ein Werk der Kunst, dessen innerer Bau uns bekannt ist. Eine Uhr, die nur die Stunden zeigt, und eine Uhr, die schlägt, sind für diejenigen, die zu ihrer Bezeichnung nur einen Namen haben, von derselben Art; für den indes, der zur Bezeichnung der ersteren das Wort Zeigeruhr, zur Bezeichnung der letzteren das Wort Schlaguhr besitzt, sind beide, in Hinsicht auf ihn, verschiedene Arten. Also ist es der Name und nicht die innere Einrichtung, was eine neue Art ausmacht, sonst würde es zu viele Arten geben. Es gibt Uhren mit vier Rädern und andere mit fünf; einige haben Schnüre und Spindeln und andere nicht; in einigen geht die Unruhe frei, in anderen wird sie durch eine Spiralfeder und in noch anderen durch Schweineborsten in Bewegung gesetzt; aber genügt einer dieser Umstände, um einen spezifischen Unterschied zu begründen? Ich sage: nein, so lange diese Uhren im Namen übereinkommen.

Theoph. Und ich möchte diese Frage doch bejahen: denn ohne mich bei den Namen aufzuhalten, möchte ich die Verschiedenheiten des Werkes und vor allem den Unterschied der Unruhe in Erwägung ziehen; denn seitdem man bei dieser eine Springfeder anwendet, die die Schwingungen nach den eigenen regelt und sie hierdurch gleichmäßiger macht, haben sich die Taschenuhren ganz umgewandelt und sind unvergleichlich richtiger geworden. Ich habe früher sogar einmal ein anderes Prinzip der Gleichmäßigkeit bemerkt, das man bei den Uhren anwenden könnte.

Philal. Will jemand Einteilungen machen, die sich auf die ihm bekannten Unterschiede in der inneren Gestaltung gründen, so kann er dies tun; das würden indessen nicht verschiedene Arten sein für Leute, welche jenen inneren Bau nicht kennen.

Theoph. Ich sehe nicht ein, warum man bei Ihnen die Kräfte, die Wahrheiten und die Arten immer von unserer Meinung oder Erkenntnis abhängig machen will. Sie liegen in der Natur, mögen wir nun von ihnen wissen und sie anerkennen oder nicht. Wollte man sich

anders ausdrücken, so hieße dies, die Namen der Dinge und den angenommenen Sprachgebrauch ohne Not ändern. Bisher werden die Menschen wohl immer geglaubt haben, daß es verschiedene Arten von Uhren gibt, ohne sich darum zu bekümmern, worin ihre Verschiedenheit besteht, und wie man diese Arten benennen könnte.

Philal. Gleichwohl haben Sie noch vor Kurzem anerkannt, daß man sich, wenn man die physischen Arten nach der äußeren Erscheinung unterscheiden will, wo man es angemessen findet, eine willkürliche Beschränkung auferlegt, je nachdem man den Unterschied als mehr oder minder bedeutend ansieht und je nach dem Zweck, den man gerade im Auge hat. Auch haben Sie sich selbst des Vergleichs mit Gewichten und Maßen bedient, welche man nach dem Belieben der Menschen regelt und benennt.

Theoph. Jawohl, seitdem ich Sie zu verstehen angefangen habe. Man kann zwischen den spezifischen Unterschieden rein logischer Art, bei denen die geringste Abweichung von der angegebenen Definition, so zufällig sie auch sein mag, genügt, eine neue Art zu begründen, und den spezifischen Unterschieden, die rein physisch und auf das unveränderliche Wesen der Dinge gegründet sind, ein Mittelding setzen, das sich aber freilich nicht genau bestimmen läßt. Man richtet sich dann nach den wichtigsten Erscheinungen, die freilich nicht durchaus unwandelbar sind, sich aber doch auch nicht leicht ändern, sofern die eine Eigenschaft sich mehr als eine andere dem Wesentlichen nähert. Da nun hierbei auch der eine Kenner weiter gehen kann, als ein anderer, so scheint die Sache freilich willkürlich und relativ; und es erscheint bequem, auch die Namen nach diesen hauptsächlichen Verschiedenheiten einzurichten. Man könnte daher sagen, daß dies spezifische Unterschiede des bürgerlichen Lebens und nominelle Arten sind, die man nicht mit dem verwechseln muß, was ich vorher Nominaldefinition genannt habe, denn diese haben sowohl bei den spezifischen Unterschieden logischer wie physischer Art statt. Übrigens können, außer dem gewöhnlichen Sprachgebrauch,

die Gesetze selbst die Bedeutungen der Worte autoritativ festsetzen, und dann würden die Arten gesetzliche werden, wie in denjenigen Verträgen, welche man nominati nennt, d. h. solchen, die auf einen besonderen Namen gehen. So läßt z. B. das römische Recht die Mannbarkeit mit zurückgelegtem vierzehnten Jahr anfangen. Alle diese Erwägungen nun sind zwar nicht zu verachten, doch sehe ich nicht ein, daß sie hier von großem Nutzen sind, denn abgesehen davon, daß Sie sie bisweilen, wie mir scheint, dort angewandt haben, wo sie keinen Nutzen haben konnten, so kann man zu fast demselben Ergebnis auch durch die Erwägung gelangen, daß es von den Menschen abhängt, in den Unterabteilungen, soweit es ihnen zweckmäßig erscheint, weiterzugehen, und von noch weiteren Unterschieden abzusehen, ohne daß man sie darum zu leugnen brauchte, und daß es auch von ihnen abhängt, das Bestimmte für das Unbestimmte zu wählen, um Begriffe und Maße, indem man ihnen Namen gibt, festzusetzen.

Philal. Ich freue mich, daß wir hier einander nicht mehr so fern stehen, als es den Anschein hatte. § 41. Sie werden mir auch, soviel ich sehe, zugeben, daß die Werke der Kunst — entgegen der Ansicht mancher Philosophen — ebensogut wie die der Natur, Arten bilden. § 42. Aber bevor wir die Namen der Substanzen verlassen, will ich noch hinzufügen, daß von allen unseren verschiedenen Ideen lediglich die Ideen der Substanzen Eigennamen oder individuelle Namen besitzen; denn es kommt selten vor, daß man nötig hätte, eine individuelle Eigenschaft oder einen individuellen Vorfall häufig zu erwähnen. Außerdem vergehen die individuellen Handlungen sogleich, und die Verbindung der Umstände, die bei ihnen zusammentreffen, ist nicht, wie bei den Substanzen, von Bestand.

Theoph. Es gibt indessen Fälle, in denen sich die Notwendigkeit ergab, sich eines individuellen Vorfalls zu erinnern, und in denen man ihm eine Bezeichnung gegeben hat; somit ist Ihre Regel im ganzen genommen richtig, aber sie erleidet Ausnahmen. Solche Fälle liefert uns die Religion: so feiern wir z. B. jährlich das Andenken an die Geburt Jesu Christi; die Griechen nannten diese

Begebenheit Theogonie und die Anbetung der Weisen Epiphanie. Ferner nannten die Hebräer Passah das Fest von dem Umgang des Engels, der die Erstgeburt der Ägypter tötete, ohne die der Hebräer anzurühren: ein Ereignis, dessen Andenken sie alle Jahre feiern mußten. Was die Arten der künstlich erzeugten Dinge betrifft, so haben die scholastischen Philosophen Bedenken getragen, sie unter ihre Prädikamente aufzunehmen; aber ihre Bedenklichkeit hierin war kaum nötig, da diese Tafeln der Prädikamente eben dazu dienen sollten, eine allgemeine Musterung über unsere Ideen zu halten. Es ist indessen gut, den Unterschied zu erkennen, der zwischen den vollkommenen Substanzen und den Anhäufungen von Substanzen (aggregata) besteht, welch letztere substantielle Wesen sind, die durch die Natur oder durch die Kunst des Menschen zusammengefügt sind. Denn auch die Natur liefert solche Zusammensetzungen: z. B. alle diejenigen Körper, deren Mischung, um die Sprache unserer Philosophen zu reden, unvollkommen ist (imperfecte mixta), die kein unum per se bilden und in sich keine vollkommene Einheit besitzen. Meiner Meinung nach sind freilich auch die vier Körper, die sie „Elemente“ nennen und für einfach halten, wie auch die Salze, die Metalle und andere Körper, die sie für vollkommen vermischt halten und denen sie ihre „Temperamente“ beilegen, gleichfalls kein unum per se, zumal man annehmen muß, daß sie nur dem Scheine nach einförmig und gleichartig sind; ja selbst ein völlig gleichartiger Körper würde darum nicht aufhören, ein Aggregat zu sein. Die vollkommene Einheit kommt mit einem Wort nur den beseelten oder mit ursprünglichen Entelechien begabten Körpern zu; denn diese Entelechien sind den Seelen analog und ebenso unteilbar und unvergänglich wie sie. Auch habe ich schon an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß ihre organischen Körper in der Tat Maschinen sind, welche aber die künstlichen, von uns erfundenen Maschinen so weit übertreffen, als der Erfinder der natürlichen uns übertrifft. Denn diese natürlichen Maschinen sind ebenso unvergänglich wie die Seelen, und wie die Seele, so dauert auch das lebendige Wesen beständig fort. Es geht hier

(um mich durch ein passendes Beispiel, so lächerlich es auch ist, besser verständlich zu machen) wie mit dem Harlekin, als man ihn auf der Bühne entkleiden wollte, wobei man aber nie zu Ende gelangen konnte, weil er ich weiß nicht wieviel Kleider übereinander anhatte. Freilich sind diese ins Unendliche gehenden Ineinanderfaltungen organischer Körper, die in einem lebendigen Wesen enthalten sind, einander nicht so ähnlich, noch liegen sie so, wie Kleidungsstücke einfach übereinander; denn die Kunst der Natur ist von einer ganz anderen Feinheit. Aus alledem erkennt man, daß die Philosophen durchaus nicht so unrecht gehabt haben, zwischen den Werken der Kunst und den mit einer wahrhaften Einheit begabten natürlichen Körpern einen so großen Unterschied zu machen. Aber unserer Zeit erst war es vorbehalten, dies Geheimnis zu enthüllen und dessen Wichtigkeit und Folgen begreiflich zu machen, um die natürliche Theologie und das, was man Pneumatik (Lehre vom Geist) nennt, in einer Weise zu begründen, die wahrhaft natürlich und dem, was wir erfahrungsmäßig feststellen und verstehen können, gemäß ist, und die von den wichtigen Betrachtungen, die sich hieraus ergeben müssen, nichts verloren gehen läßt, sondern sie vielmehr hervorhebt, wie dies durch das System der prästabilierten Harmonie geschieht. Einen besseren Abschluß als diesen, können wir, wie ich glaube, dieser langen Erörterung über die Namen der Substanzen nicht geben.

Kapitel VII.

Von den Partikeln.

§ 1. Philal. Außer den Worten, welche dazu dienen, die Ideen zu benennen, hat man solche nötig, welche den Zusammenhang der Ideen oder der Sätze bezeichnen. Das ist, das ist nicht, sind die allgemeinen Zeichen der Bejahung oder der Verneinung. Außer den einzelnen Satzteilen aber verbindet der Geist auch ganze Urteile oder Sätze, § 2, indem er hierfür Worte gebraucht, die den Zusammenhang der verschiedenen Bejahungen und Verneinungen ausdrücken und die man Partikeln zu nennen pflegt. In ihrem richtigen

Gebrauch besteht hauptsächlich die Kunst des Wohlredens. Damit also die Schlußfolgerungen methodische Folgerichtigkeit haben, braucht man Ausdrücke, welche den Zusammenhang, die Einschränkung, den Unterschied, den Gegensatz, den Nachdruck usw. anzeigen, und wenn man sich dabei irrt, bringt man den Zuhörer in Verwirrung.

Theoph. Ich gestehe, daß die Partikel von großem Nutzen sind, aber ob die Kunst des Wohlredens auf ihnen hauptsächlich beruht, weiß ich doch nicht. Wenn jemand nur Aphorismen gäbe oder abgesonderte Thesen, — wie dies auf den Universitäten oft geschieht, oder in dem, was die Juristen ein artikuliertes Buch zu nennen pflegen, oder in den Artikeln, die man den Zeugen vorlegt, — so kann man sich hierbei, wenn man nur die Sätze gut ordnet, fast ebenso verständlich machen, als wenn man Verbindungen und Partikeln beifügt; denn der Leser ergänzt beides. Dagegen gestehe ich, daß es ihn verwirren müßte, wenn man die Partikeln falsch anwenden wollte, und zwar viel mehr, als wenn man sie ausließe. Auch scheint es mir, daß die Partikeln nicht nur die Teile einer Rede, die sich aus einzelnen Sätzen, noch auch lediglich die Teile eines Satzes, der sich aus einzelnen Ideen zusammensetzt, miteinander verknüpfen, sondern auch die Teile der Idee selbst, sofern diese sich auf verschiedene Arten aus der Kombination anderer Ideen ergibt. Und zwar wird diese letztere Verknüpfung durch die Präpositionen bezeichnet, während die Adverbien auf der Bejahung und Verneinung, die im Verbum ausgedrückt wird, und die Konjunktionen auf die Verbindung verschiedener Bejahungen oder Verneinungen von Einfluß sind. Aber dies alles haben Sie ohne Zweifel schon selbst bemerkt, wenn auch Ihre Worte anders zu lauten scheinen[49]).

§ 3. Philal. Der Teil der Grammatik, der die Partikeln behandelt, ist weniger ausgebildet worden, als der, welcher die Fälle, die Geschlechter, die Modi, die Zeiten, die Gerundien und Supina der Reihe

[49]) Leibniz selbst hat die „Analysis der Partikeln“ als eine Aufgabe der allgemeinen Grammatik bezeichnet und in Angriff genommen; vgl. Opusc. et fragm. inédits, éd. Couturat, S. 287ff.

nach darstellt. Allerdings hat man in einigen Sprachen auch die Partikeln mittels genauer Untereinteilungen mit scheinbar großer Genauigkeit unter Titel gebracht. Aber diese Listen durchzulaufen, genügt noch nicht; vielmehr muß man über seine eigenen Gedanken reflektieren, um die Formen, welche der Geist beim Denken gebraucht, zu beobachten; denn die Partikeln sind ganz ebenso Merkzeichen der geistigen Tätigkeit.

Theoph. Die Lehre von den Partikeln ist allerdings wichtig, und ich wünschte, daß man sie mehr im einzelnen bearbeitete. Denn nichts würde geeigneter sein, die verschiedenen Formen des Verstandes erkennbar zu machen. Die Geschlechter bedeuten für die philosophische Grammatik nichts, die Kasus aber entsprechen den Präpositionen, und oft steckt die Präposition im Worte selbst und ist gleichsam in ihm aufgegangen, während andere Partikeln in den Flexionen der Verba versteckt sind.

§ 4. Philal. Um die Partikeln richtig zu erklären, genügt es nicht (wie es gewöhnlich in den Wörterbüchern geschieht), sie mit den Worten einer anderen Sprache, die ihnen am nächsten kommen, wiederzugeben; denn ihr genauer Sinn ist in der einen wie in der anderen Sprache gleich schwer zu verstehen, abgesehen davon, daß die Bedeutungen verwandter Wörter in zwei Sprachen nicht immer genau dieselben sind und auch innerhalb ein und derselben Sprache wechseln. Ich erinnere mich, daß es in der hebräischen Sprache eine Partikel von einem einzigen Buchstaben gibt, von der man mehr als fünfzig Bedeutungen aufzählt[50]).

Theoph. Es haben sich Gelehrte damit befaßt, eigene Abhandlungen über die Partikeln des Lateinischen, Griechischen und des Hebräischen zu verfassen und der berühmte Jurist Strauchius hat ein Buch über den Gebrauch der Partikeln in der Jurisprudenz, in welcher ihre Bedeutung von nicht geringem Gewicht ist, geschrieben[51]).

---

[50]) Es ist damit das aus einem Konsonanten bestehende Umstandswort ל gemeint (Sch.)

[51]) „Lexicon particularum juris sive de usu et efficacia quorundam syncategorematum et particularum indeclinabilium". Joh. Strauch (1612—1680) ist Leibnizens Oheim von mütterlicher Seite gewesen; vgl. Guhrauers Leibniz' Biographie I, 35 (Sch.).

Doch sucht man sie gewöhnlich mehr durch Beispiele und Synonyme zu erklären, als durch deutliche Begriffe. Auch kann man für sie nicht immer eine allgemeine oder formelle Bedeutung, wie der verstorbene Bohlius [52]) es nannte, finden, die allen Beispielen Genüge leisten könnte; aber dessenungeachtet könnte man immer alle Anwendungen eines Wortes auf eine bestimmte Zahl von Bedeutungen zurückführen; und ebendies sollte man auch tun.

§ 5. Philal. In der Tat übertrifft die Zahl der Bedeutungen die der Partikeln beträchtlich. Im Englischen hat die Partikel „but" sehr verschiedene Bedeutungen: 1. wenn ich sage: but to say no more, so bedeutet das: aber um nicht mehr zu sagen, als wenn diese Partikel bezeichnete, daß der Geist auf seinem Wege, bevor er ihn durchmessen, innehält. Aber wenn ich sage: 2. I saw but two planets, d. h. ich sah nur zwei Planeten, so schränkt der Geist das, was er sagen will, auf das, was er bezeichnet, mit Ausschluß alles übrigen ein. Und wenn ich sage: 3. you pray, but it is not, that God would bring you to the true religion, but that he would confirm you in your own, d. h. „Ihr betet zu Gott, aber nicht, daß er Euch zur Erkenntnis der wahren Religion bringe, sondern daß er Euch in eurer eigenen Religion befestige", so bezeichnet das erste dieser but (= aber) eine Annahme des Geistes, die anders ist, als sie sein sollte, während das zweite but (= sondern) anzeigt, daß der Geist zwischen dem folgenden und dem vorausgehenden Satze einen direkten Gegensatz macht. 4. All animals have sense, but a dog is an animal, d. h. alle Tiere haben Empfindung, nun ist aber der Hund ein Tier. Hier bezeichnet die Partikel die Verbindung des Untersatzes mit dem Obersatze.

Theoph. Das französische *mais* kann in allen diesen Fällen, den zweiten ausgenommen, für „but" gesetzt werden; während die deutsche Partikel „allein", die

[52]) Samuel Bohlius (1611—1639) Professor in Rostock, der sich um das Studium des Hebräischen in Deutschland sehr verdient gemacht hat, wird von Leibniz wegen seiner Arbeiten über die Lehre von den hebräischen Vokal- und Akzentzeichen erwähnt (Dutens V, 190) (Sch.).

eine Mischung der französischen Worte mais und seulement bedeutet, zweifelsohne in all diesen Beispielen, das letzte ausgenommen, wo man noch ein wenig zweifelhaft sein könnte, an seine Stelle treten könnte. Auch wird *mais* im Deutschen bald durch aber, bald durch sondern wiedergegeben, welches letztere eine Trennung oder Scheidung bezeichnet und sich der Partikel allein annähert. Um die Partikeln richtig zu erklären, genügt es jedoch nicht, eine abstrakte Erklärung von ihnen zu geben, wie wir es hier eben getan haben, sondern man muß zu einer Umschreibung schreiten, die an ihre Stelle gesetzt werden kann, wie die Definition an Stelle des Definierten treten kann. Wenn man sich die Mühe geben wollte, diese einsetzbaren Umschreibungen bei allen Partikeln, so weit sie dessen fähig sind, aufzusuchen und festzusetzen, so wird man ihre Bedeutungen damit bestimmt haben. Versuchen wir in unseren vier Beispielen uns dem zu nähern. Im ersten will man sagen: Zunächst soll nur hiervon die Rede sein und von nichts mehr (non più); im zweiten: Ich sah nur zwei Planeten und nicht mehr; im dritten: Ihr bittet Gott nur darum, nämlich in eurer Religion befestigt zu werden, und um nicht mehr; im vierten ist es, als ob man sagte: Alle Tiere haben Empfindungen, das allein hat man in Betracht zu ziehen und braucht nicht mehr. Der Hund ist ein Tier, also hat er Empfindung. Somit bezeichnen alle diese Beispiele Einschränkungen und ein Non plus ultra, sei es in den Dingen, sei es in der Rede. Auch bedeutet but ein Ende, eine Grenze unserer Laufbahn: als wollte man sagen: Halt, da sind wir, oder [in französischer Sprache]: nous sommes arrivés à notre but. But, Bute ist ein altes deutsches Wort, welches etwas Festes, einen Standort bedeutet. Beuten (ein veraltetes Wort, welches sich noch in einigen Kirchengesängen findet) heißt verweilen[53]). Das mais hat seinen Ursprung

[53]) beuten = beiten; vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch (sub. v. „beiten"): „Dieses uralten starken Worts gehn wir seit dem 17. 18. Jahrh. verlustig und ersetzen es überall durch das ungefügere, oft doppelsinnige „warten" oder durch „harren" und „verziehen"; die oberdeutsche Volkssprache bewahrt es noch heute. Luther kannte und gebrauchte es, doch nicht in der Bibel. beiten ist bleiben manere, warten ist exspectare, attendere".

von magis, wie wenn jemand sagen wollte: „Was das weitere angeht, so muß man das lassen," was ebensoviel heißt, als: es braucht nicht mehr, es ist genug, kommen wir zu etwas anderem, oder das ist etwas anderes. Da aber der Sprachgebrauch auf wunderliche Art wechselt, so müßte man mit den Beispielen sehr ins einzelne gehen, um die Bedeutungen der Partikeln ordentlich zu bestimmen. Im Französischen vermeidet man das doppelte mais durch ein cependant und würde sagen: Vous priez, cependant ce n'est pas pour obtenir la vérité, mais pour être confirmé dans votre opinion. (Ihr bittet, indessen nicht um die Wahrheit zu erlangen, sondern um in eurer Meinung befestigt zu werden.) Das sed der Lateiner wurde früher oft durch ains ausgedrückt, welches das anzi der Italiener ist, und die Franzosen haben, indem sie das Wort beseitigt haben, ihre Sprache um einen brauchbaren Ausdruck gebracht. Z. B. Il n'y avait rien de sûr, cependant on était persuadé de ce que je vous ai mandé, parce qu'on aime à croire ce qu'on souhaite, mais il s'est trouvé que ce n'était pas cela, ains plutôt etc.

§ 6. Philal. Meine Absicht war, diesen Gegenstand nur ganz leicht zu berühren. Ich will noch hinzufügen, daß oft die Partikeln — sei es allgemein, sei es nur in einer bestimmten Konstruktion — den Sinn eines ganzen Satzes in sich schließen.

Theoph. Soll dieser Sinn indes ein vollständiger sein, so liegt hierbei, glaube ich, eine Art Ellipse vor; sonst können meiner Ansicht nach nur die Ausrufungswörter für sich allein Bestand haben und in einem Worte alles sagen, wie: Ach, Wehe. Denn wenn man „aber" sagt, ohne etwas anderes hinzuzufügen, so ist dies eine Ellipse, als sagte man etwa: Aber wir wollen erst abwarten und uns nicht vergeblich mit falschen Hoffnungen schmeicheln. Etwas dem Ähnliches gibt es im nisi der Lateiner; si nisi non esset, wenn es kein Aber gäbe. Übrigens wäre es mir ganz recht gewesen, wenn Sie auf die mancherlei Wendungen des Geistes, die in dem Gebrauch, den er von den Partikeln macht, wunderbar hervortreten, etwas mehr im einzelnen eingegangen wären. Aber da wir Grund zur Eile haben,

um diese Untersuchung der Worte zu beenden und wieder zu den Dingen zurückzukommen, so will ich Sie hier nicht weiter aufhalten, obwohl ich wirklich glaube, daß die Sprachen der beste Spiegel des menschlichen Geistes sind und daß eine genaue Analyse der Wortbedeutungen besser als alles andere die Verrichtungen des Verstandes erkennen lassen würde.

Kapitel VIII.

Von den abstrakten und konkreten Ausdrücken.

§ 1. Philal. Noch ist zu bemerken, daß die Ausdrücke entweder abstrakt oder konkret sind. Jede abstrakte Idee ist deutlich, so daß von zwei Ideen die eine niemals die andere sein kann. Der Geist muß kraft seiner intuitiven Erkenntnis den Unterschied zwischen ihnen bemerken, und folglich können zwei solche Ideen niemals voneinander ausgesagt werden. Jedermann sieht sogleich die Falschheit der Sätze: die Menschheit ist die organische Wesenheit oder die Vernünftigkeit; dies ist von so großer Evidenz, wie nur irgendeiner der am allgemeinsten angenommenen Grundsätze.

Theoph. Dennoch ist hierüber noch etwas zu sagen. Man kommt darin überein, daß die Gerechtigkeit eine Tugend, eine Fertigkeit (habitus), eine Eigenschaft, ein Akzidens ist usw. Also können zwei abstrakte Ausdrücke voneinander prädiziert werden. Auch pflege ich zwei Arten von Abstrakta zu unterscheiden: es gibt abstrakte logische Ausdrücke und auch abstrakte reale Ausdrücke. Die realen Abstrakta, oder wenigstens diejenigen, die man als solche denkt, sind entweder Wesenheiten oder Teile von Wesenheiten oder Akzidenzien, d. h. Bestimmungen, die zu der Substanz hinzukommen. Die abstrakten logischen Ausdrücke sind Urteile, die auf einzelne Termini reduziert sind, wie wenn man z. B. sagt: Mensch sein, Lebewesen sein: und in diesem Sinne kann man das eine vom andern prädizieren und sagen: Mensch sein heißt ein Lebewesen sein. Aber bei den Realitäten findet dies nicht statt.

Denn man kann nicht sagen, daß die Menschheit, die die gesamte Wesenheit des Menschen ausmacht, die Lebendigkeit ist, da diese nur einen Teil jenes Wesens bildet; indessen haben diese abstrakten und unvollständigen Wesen, welche durch abstrakte reale Ausdrücke bezeichnet werden, auch ihre Geschlechter und Arten, die nicht minder durch abstrakte reale Ausdrücke ausgedrückt werden; also findet ein Prädizieren unter ihnen statt, wie ich dies am Beispiele der Gerechtigkeit und der Tugend gezeigt habe.

§ 2. Philal. Man kann immerhin sagen, daß die Substanzen nur wenig abstrakte Namen haben. Man hat kaum in den Schulen von der Menschheit, der Tierheit, der Körperlichkeit geredet; im großen Publikum aber hat sich dies überhaupt nicht durchgesetzt.

Theoph. Man hatte eben nur wenig derartige Ausdrücke nötig, um als Beispiele zu dienen und den allgemeinen Begriff zu erklären, den man nicht völlig vernachlässigen durfte. Wenn die Alten sich des Wortes „Menschheit" nicht im Sinne der Schule bedient haben, so sagten sie statt dessen: die menschliche Natur, was dasselbe bedeutet. Auch sagten sie sicherlich Gottheit oder doch göttliche Natur, und da die Theologen von diesen beiden Naturen und von den realen Akzidenzien sprechen mußten, so hat man sich in den philosophischen und theologischen Schulen mit diesen abstrakten Wesenheiten und vielleicht mehr als es angemessen war, befaßt.

Kapitel IX.

Von der Unvollkommenheit der Worte.

§ 1. Philal. Wir haben schon von dem doppelten Gebrauch der Worte geredet. Der eine besteht darin, uns zur Unterstützung unseres Gedächtnisses, vermöge dessen wir zu uns selber sprechen, unsere eigenen Gedanken einzuprägen; der andere, mittels der Worte unsere Gedanken anderen mitzuteilen. Diese beiden Arten des Gebrauchs lassen uns die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Worte erkennen. § 2. Wenn wir nur

mit uns selbst sprechen, ist es gleichgültig, welche Worte man anwendet, wenn man sich nur ihres Sinnes erinnert und ihn nicht ändert. Der Gebrauch der Worte zur Mitteilung aber (§ 3) ist wiederum von doppelter Art, sofern er entweder dem bürgerlichen oder dem philosophischen Verkehr dient. Der bürgerliche besteht in der Unterhaltung und im Umgange des bürgerlichen Lebens; der philosophische Gebrauch ist der, den man von den Worten machen muß, wenn man genaue Begriffe geben und sichere Wahrheiten in allgemeinen Sätzen zum Ausdruck bringen will.

Theoph. Sehr wahr; die Worte sind ebensowohl Merkzeichen (Notae) für uns, (wie auch die Zahlzeichen oder die algebraischen Zeichen es sein könnten) als sie Zeichen für die anderen sind; und der Gebrauch der Worte als Zeichen findet sowohl dann statt, wenn es sich darum handelt, die allgemeinen Vorschriften auf praktische oder Einzelfälle anzuwenden, als wenn es sich darum handelt, diese Vorschriften zu finden oder auf ihre Richtigkeit zu prüfen: der erstere Gebrauch der Zeichen ist der bürgerliche und der zweite der philosophische.

§ 5. Philal. Nun ist es, besonders in folgenden Fällen, schwer, die Idee, die jedes Wort bezeichnet, zu erkennen und zu behalten: 1. wenn diese Ideen sehr zusammengesetzt sind; 2. wenn aus ihnen durch Zusammensetzung eine neue entsteht, ohne daß die einzelnen Bestandteile einen natürlichen Zusammenhang untereinander besitzen: so daß es also in der Natur kein festes Maß oder Muster gibt, um sie zu berichtigen oder zu regeln; 3. wenn das Muster nicht leicht zu erkennen ist; 4. wenn die Bedeutung des Wortes und die reale Wesenheit nicht genau dasselbe sind. Die Bezeichnungen der Modi sind dem Zweifel und der Unvollkommenheit mehr um der ersten beiden Gründe willen ausgesetzt, die der Substanzen mehr um der beiden letzten willen. § 6. Wenn die Idee der Modi sehr zusammengesetzt ist, wie dies bei den meisten moralischen Begriffen der Fall ist, so bedeuten sie im Geist zweier verschiedener Personen selten genau dasselbe. § 7. Auch macht das Fehlen von Musterbildern diese Art Worte zweideutig. Der, der zuerst das

Wort *„brusquer"* erfunden hat, hat darunter verstanden, was er für gut fand, ohne daß die, welche sich desselben wie er bedienten, sich von dem genauen Sinn dessen, was er eigentlich sagen wollte, unterrichtet hätten, und ohne daß er ihnen irgendein feststehendes Musterbild für das Wort gezeigt hätte. § 8. Der allgemeine Gebrauch regelt für die gewöhnliche Unterhaltung den Sinn der Worte hinlänglich; doch gibt es hier keinen genauen Maßstab, und man streitet täglich darüber, welche Bedeutung der Eigentümlichkeit der Sprache am meisten entspricht. Viele sprechen von Ruhm, und doch gibt es wenige, die das gleiche bei diesem Worte denken. § 9. In dem Munde vieler sind dies bloße Laute, oder die Bedeutung ist zum mindesten sehr unbestimmt. In einer Rede oder einer Unterhaltung, wo man von der Ehre, dem Glauben, der Gnade, der Religion, der Kirche redet, vor allem aber in einer Kontroverse, bemerkt man gleich, daß die Leute mit denselben Ausdrücken verschiedene Begriffe verbinden. Und wenn es schon schwierig ist, den Sinn der Ausdrücke der Menschen unserer Zeit zu verstehen, so ist die Schwierigkeit noch viel größer, die alten Bücher zu verstehen. Das Gute dabei ist, daß man sich dessen entschlagen kann, ausgenommen, wenn sie Vorschriften über das, was wir glauben oder tun sollen, enthalten.

Theoph. Diese Bemerkungen sind gut; was aber die alten Bücher betrifft, so sind wir genötigt, da wir vor allem die Heilige Schrift verstehen müssen, und da die römischen Gesetze in einem großen Teil Europas noch in sehr ausgedehntem Gebrauch sind, schon um deswillen eine Menge anderer alter Bücher: die Rabbiner, die Kirchenväter, selbst die Profanhistoriker zu Rate zu ziehen. Übrigens verdienen auch die alten Ärzte, daß wir ihnen Gehör schenken. Die Ausübung der Heilkunst der Griechen ist von den Arabern auf uns gekommen; das Wasser der Quelle ist in den Bächen der Araber getrübt und vielfach erst wieder geklärt worden, als man begann, wieder auf die alten Griechen selbst zurückzugehen. Indessen haben doch auch diese Araber sich nützlich erwiesen, und man versichert z. B., daß Ebenbitar, der in seinen Büchern über die Elemente den Dioscorides

ausgeschrieben hat, oft dazu dient, ihn zu erklären[54]). Auch finde ich, daß außer in der Religion und Geschichte die Überlieferung der Alten, soweit sie schriftlich erhalten ist, überhaupt aber die Beobachtungen anderer, vor allem in dem empirischen Teil der Medizin von Nutzen sein können. Darum habe ich Ärzte, die zudem noch mit der Kenntnis des Altertums vertraut waren, immer sehr geschätzt, und es hat mir sehr leid getan, daß der in beiden Fächern ausgezeichnete Reinesius sich mehr dazu gewendet hat, die Bräuche und die Geschichte der Alten aufzuhellen, als einen Teil ihrer Naturerkenntnis wieder herzustellen, was ihm, wie er gezeigt hat, ganz ausnehmend gut hätte gelingen können[55]). Wenn die Lateiner, die Griechen, die Hebräer und Araber einmal erschöpft sein werden, so werden die Chinesen, die noch alte Bücher besitzen, an die Reihe kommen und der Wißbegierde unserer Kritiker Stoff geben. Ohne hier von manchen alten Büchern der Perser, der Armenier, der Kopten und Brahmanen zu reden, die man mit der Zeit aus der Verborgenheit ziehen wird, um keine Aufklärung zu vernachlässigen, die das Altertum uns durch die Überlieferung der Lehrmeinungen und durch die Geschichte der Tatsachen geben kann. Und wenn es kein altes Buch mehr zu prüfen geben wird, so werden die Sprachen an die Stelle der Bücher treten, denn sie sind die ältesten Denkmale des menschlichen Geschlechts. Man wird mit der Zeit alle Sprachen des Weltalls aufzeichnen, sie in Wörterbüchern und Grammatiken bringen und miteinander vergleichen, und dies wird vom größten Nutzen sowohl für die Erkenntnis der

[54]) Das Werk Ebn Bitars oder Ibn Beithars ist eine materia medica, welche sich auf Dioscorides stützt und das Buch des griechischen Arztes größtenteils in sich fassen soll, außerdem aber allerhand Zutaten aus anderen Quellen enthält. Leibniz mag auf die von ihm gemachte Bemerkung, wie Joh. Gildemeister vermutet, durch des Cl. Salmasius, den Exercitationes Plinianae angehängten „exercitationes de homonymis hyles iatricae" (Trajecti 1689, P. 104) geführt worden sein, wo verschiedene Angaben des Dioscorides an Ebnbitar verbessert werden (Sch.).

[55]) Thomas Reinesius; über ihn und sein nachgelassenes Manuskript über antike Inschriften vgl. bes. Leibniz' Briefe an Thomasius vom 21./31. Jan. 1672; Gerh. I, 38f.; s. auch Dutens V, 501, VI, P. 2, 194.

Dinge sein — denn die Namen entsprechen oft den Eigenschaften der Dinge, wie man an den Benennungen der Pflanzen bei verschiedenen Völkern sieht — als auch für die Erkenntnis unseres Geistes und der wunderbaren Mannigfaltigkeit seiner Verrichtungen. Nicht zu reden von dem Ursprung der Völker, den man mittels begründeter Etymologien, welche die Sprachvergleichung am besten liefern kann, erkennen wird. Aber davon habe ich bereits gesprochen. Alles dies läßt den Nutzen und den Wirkungskreis der Kritik erkennen, die bei manchen sonst gescheiten Philosophen, welche sich die Freiheit nehmen, mit Verachtung von der Rabbiner-Gelehrsamkeit und überhaupt von der Philologie zu sprechen, wenig in Ansehen steht. Man sieht auch, daß die Kritiker noch lange Zeit Stoff finden werden, mit Nutzen tätig zu sein, und daß sie gut tun würden, sich nicht allzusehr mit Kleinigkeiten zu erlustigen, da sie so viel wichtigere Gegenstände zu behandeln haben, wiewohl ich weiß, daß auch die Kleinigkeiten bei den Kritikern sehr oft notwendig sind, um wichtigere Erkenntnisse zu entdecken. Da die Kritik sich großenteils auf die Bedeutung der Worte und die Auslegung der Schriftsteller, vor allem der Alten, bezieht, so hat diese Erörterung der Worte, in Verbindung mit Ihrer Erwähnung der Alten, mich veranlaßt, diesen wichtigen Punkt zu berühren.

Um aber auf Ihre vier Mängel der Bezeichnung zurückzukommen, so muß ich Ihnen sagen, daß man ihnen allen abhelfen kann, vor allem, seitdem die Schrift erfunden ist, und daß sie nur infolge unserer Nachlässigkeit bestehen bleiben. Denn es liegt in unserer Macht, die Bezeichnungen, wenigstens in irgendeiner Gelehrtensprache, festzustellen und sich, um jenen Turm von Babel zu zerstören, über sie zu verständigen. Dagegen gibt es zwei Mängel, denen schwerer abzuhelfen ist: und zwar besteht der eine darin, daß man darüber im Zweifel ist, ob bestimmte Ideen miteinander verträglich sind, solange die Erfahrung sie uns nicht an demselben Gegenstand verbunden zeigt, der andere in der Notwendigkeit, von den sinnlichen Dingen vorläufige Definitionen aufzustellen, wenn man noch nicht genug Er-

fahrungen hat, um vollständigere Definitionen von ihnen zu geben; doch habe ich von beiden Mängeln schon mehr als einmal gesprochen.

Philal. Ich will noch einige andere Umstände anführen, die dazu dienen können, die von Ihnen eben bezeichneten Mängel in gewisser Weise zu erklären. Von den Mängeln, die ich angegeben habe, ist es, wie mir scheint, der dritte, der zur Folge hat, daß unsere Definitionen vorläufige sind; denn dies ist der Fall, sofern wir unsere sinnlichen Muster, d. h. die substantiellen Wesen körperlicher Natur, nicht genug erkennen. Dieser Mangel bewirkt auch, daß wir nicht wissen, ob es erlaubt ist, sinnliche Eigenschaften, welche die Natur nicht mitander verbunden hat, zu verbinden, weil man sie nämlich nicht bis auf den Grund versteht. Wenn nun die Bedeutung der Worte, die für die zusammengesetzten Modi dienen, aus Mangel an Mustern, welche dieselbe Zusammensetzung zeigen, zweifelhaft ist, so ist die der Worte für die substantiellen Wesen aus einem ganz entgegengesetzten Grunde zweifelhaft, weil sie nämlich etwas bezeichnen müssen, von dem man voraussetzt, daß es mit der Realität der Dinge übereinstimmt und weil sie sich auf von der Natur gebildete Muster beziehen müssen.

Theoph. Ich habe schon mehr als einmal in unseren früheren Unterhaltungen bemerkt, daß dies für die Ideen der Substanzen nicht wesentlich ist, gestehe aber, daß die der Natur nachgebildeten Ideen die zuverlässigsten und nützlichsten sind.

§ 12. Philal. Wenn man also den Mustern der Natur folgt, so wie sie sind, ohne daß die Einbildungskraft etwas anderes nötig hat, als deren Abbilder zu behalten, so haben die Worte für die substantiellen Wesen, wie ich schon gezeigt habe, im gewöhnlichen Gebrauch eine doppelte Beziehung. Die erste besteht darin, daß sie die innere und reale Bildung der Dinge bezeichnen; doch kann ein derartiges Muster nicht erkannt werden und folglich auch nicht dazu dienen, die Bedeutungen zu regeln.

Theoph. Darum handelt es sich hier nicht, da wir von Ideen sprechen, für die wir Muster besitzen; die innere Wesenheit ist in der Sache enthalten, es muß aber zugegeben werden, daß sie nicht als Prägstock dienen kann.

§ 13. Philal. Die zweite Beziehung ist also die Beziehung, die die Namen der substantiellen Wesen unmittelbar auf die einfachen Ideen haben, die in der Substanz zusammenbestehen. Da aber die Zahl dieser in dem nämlichen Subjekt vereinigten Ideen groß ist, so bilden sich die Menschen, wenn sie von ihm sprechen, sehr verschiedene Ideen, sei es, weil sie es in verschiedener Weise aus einfachen Ideen zusammensetzen, sei es, weil der größte Teil der Eigenschaften der Körper in ihren Kräften besteht, Veränderungen in anderen Körpern hervorzubringen und solche von ihnen zu erleiden: wie dies z. B. die Veränderungen bezeugen, welche irgendein ganz niedriges Metall durch die Wirkungen des Feuers zu erleiden fähig ist, und deren es noch viel mehr unter den Händen eines Chemikers durch die Anwendung anderer Körper erleidet. Übrigens begnügt sich der eine, wenn es sich um die Erkenntnis des Goldes handelt, mit dem Gewicht und der Farbe, während ein anderer noch die Dehnbarkeit und die Feuerfestigkeit hinzufügt, der dritte aber noch in Betracht ziehen will, daß man es in Königswasser auflösen kann.

§ 14. Da auch die Dinge häufig Ähnlichkeit unter sich haben, so ist es mitunter schwer, die genauen Unterschiede zu bezeichnen.

Theoph. Da die Körper in der Tat Veränderungen, Verkleidungen, Fälschungen und Nachahmungen unterliegen, so ist von großer Wichtigkeit, sie unterscheiden und wiedererkennen zu können. Das Gold versteckt sich in der Lösung, aber man kann es daraus zurückerhalten, sei es, daß man den Niederschlag der Lösung bildet, sei es durch Destillation des Wassers; und das nachgemachte oder falsche Gold wird durch die Kunst der Münzwardeine erkannt; da aber diese Kunst nicht jedermann bekannt ist, so ist es nicht zu verwundern, daß die Menschen nicht alle dieselbe Idee vom Golde haben. Und gewöhnlich sind es nur die Sachkundigen, welche von den Dingen ganz richtige Ideen haben.

§ 15. Philal. Gleichwohl richtet diese Verschiedenheit im bürgerlichen Verkehr nicht so viel Unordnungen als in der philosophischen Forschung an.

Theoph. Sie würde erträglicher sein, wenn sie nicht auf die Praxis Einfluß hätte, wo es oft wichtig ist, kein Quiproquo zu begehen und also die Kennzeichen der Dinge entweder selbst zu kennen oder Leute, welche sie kennen, bei der Hand zu haben. Vor allem ist dies bei Drogen und bei wertvollen Stoffen, die man in wichtigen Fällen nötig haben kann, von Bedeutung. Die philosophische Unordnung tritt mehr beim Gebrauch allgemeinerer Ausdrücke zutage.

§ 18. Philal. Die Namen der einfachen Ideen sind der Zweideutigkeit weniger unterworfen, und selten täuscht man sich über die Ausdrücke für Weiß, Bitter usw.

Theoph. Dennoch sind auch diese Ausdrücke nicht ganz frei von Unsicherheit, und ich habe hierfür schon das Beispiel aneinandergrenzender Farben angemerkt, die sich an den Grenzen zweier Gattungen befinden und deren Gattung ungewiß ist.

§ 19. Philal. Nächst den Namen der einfachen Ideen sind die der einfachen Modi, wie z. B. die der Figuren und der Zahlen, am wenigsten ungewiß. Aber (§ 20) die zusammengesetzten Modi und die Substanzen verursachen die ganze Schwierigkeit. § 21. Man könnte sagen, daß man die Schwierigkeiten, statt sie den Namen zuzuschreiben, vielmehr auf Rechnung unseres Verstandes setzen müsse: ich antworte aber, daß die Worte sich dergestalt zwischen unseren Geist und die Wahrheit der Dinge einschieben, daß man sie mit dem Medium vergleichen kann, durch welches die Strahlen, die von den sichtbaren Gegenständen herkommen, hindurchgehen und das oft Nebel vor unsern Augen verbreitet. Ich bin daher zu glauben geneigt, daß, wenn man die Unvollkommenheiten der Sprache gründlicher prüfen wollte, der größte Teil der Streitigkeiten von selbst wegfiele, und der Weg der Erkenntnis und vielleicht des Friedens offener vor den Menschen daliegen würde.

Theoph. Ich glaube, man könnte bei schriftlichen Verhandlungen schon jetzt hierin zum Ziele kommen, wenn man sich nur über gewisse Regeln einigen und sie sorgfältig beobachten wollte. Um aber in der lebendigen Unterhaltung auf der Stelle völlig genau vorzugehen,

müßte man die Sprache ändern. Ich habe mich an einem anderen Orte mit der Untersuchung dieser Frage beschäftigt[56]).

§ 22. Philal. Solange diese Reform, welche nicht so bald durchgeführt sein wird, noch nicht besteht, sollte diese Unbestimmtheit der Worte uns lehren, maßvoll zu sein, besonders wenn es sich darum handelt, den Sinn, den wir den alten Schriftstellern beilegen, anderen aufzudrängen: denn es zeigt sich bei den griechischen Schriftstellern, daß beinahe jeder von ihnen eine besondere Sprache redet.

Theoph. Ich war vielmehr erstaunt, zu sehen, daß nach Zeit und Ort so entfernte griechische Schriftsteller, wie Homer, Herodot, Strabo, Plutarch, Lucian, Eusebius, Procopius, Photius, einander so nahe stehen, während die Lateiner und noch mehr die Deutschen, Engländer und Franzosen einen so großen Wandel aufzuweisen haben. Der Grund davon ist, daß die Griechen seit der Zeit Homers und mehr noch zur Blütezeit Athens, gute Autoren gehabt haben, die die Nachwelt wenigstens in der Schreibweise zum Muster genommen hat. Denn ohne Zweifel muß die Volkssprache der Griechen schon unter der Herrschaft der Römer sehr verändert gewesen sein. Aus eben diesem Grunde erklärt es sich, daß sich das Italienische nicht so sehr wie das Französische verändert hat; denn da die Italiener früher als die Franzosen Schriftsteller von dauerndem Ruhm gehabt haben, so haben sie diese nachgeahmt und schätzen noch heute Dante, Petrarca, Boccaccio und andere Autoren, während die französischen Schriftsteller der gleichen Epoche nicht mehr in Mode sind.

Kapitel X.

Vom Mißbrauch der Worte.

§ 1. Philal. Außer den natürlichen Unvollkommenheiten der Sprache gibt es auch noch willkürliche, die durch Nachlässigkeit verschuldet sind; und es heißt die

[56]) Über Leibniz' Bemühungen zur Schaffung einer „Lingua universalis“ s. bes. Couturat, La Logique de Leibniz, ch. 3.

Worte mißbrauchen, wenn man eine so schlechte Anwendung von ihnen macht. Der erste und sichtbarste Mißbrauch ist (§ 2), daß man keine klare Idee mit ihnen verbindet. Es gibt zwei Arten solcher Worte: die einen haben niemals eine bestimmte Idee enthalten, weder ihrem Ursprunge noch ihrem gewöhnlichen Gebrauch nach. Die meisten Sekten in der Philosophie und Religion haben dergleichen Worte eingeführt, um irgendeine seltsame Meinung aufrechtzuerhalten oder irgendeinen schwachen Punkt ihres Systems zu verbergen. Dennoch werden sie als unterscheidende Kennzeichen im Munde der Parteigänger gebraucht. § 3. Andere Worte wieder bezeichnen zwar in ihrem ersten und gewöhnlichen Gebrauch eine klare Idee, doch hat man sie später auf sehr wichtige Gegenstände angewandt, ohne mit ihnen irgendeine bestimmte Idee zu verbinden. Auf diese Weise führen die Menschen oft die Worte Weisheit, Ruhm, Gnade im Munde.

Theoph. Ich glaube, daß es nicht so viel bedeutungslose Worte gibt, als man denkt, und daß man mit etwas Sorgfalt und gutem Willen entweder die leeren Laute mit Inhalt erfüllen oder ihre Unbestimmtheit fixieren könnte. Die Weisheit scheint nichts anderes zu sein, als das Wissen um das Glück. Die Gnade ist ein Gut, das Menschen verliehen wird, die es nicht verdient haben, sich aber in einem Zustande befinden, wo sie seiner bedürfen. Und der Ruhm ist der Ruf der Vortrefflichkeit eines Menschen.

§ 4. Philal. Ich will jetzt nicht untersuchen, ob über diese Definitionen etwas zu sagen ist, um lieber die Ursachen des Mißbrauchs der Worte anzumerken. Erstens lernt man die Worte früher als die Ideen, die zu ihnen gehören, kennen, und da die Kinder von der Wiege an hieran gewöhnt sind, so bedienen sie sich ihrer ebenso während ihres ganzen Lebens, um so mehr, als sie sich, ohne jemals ihre Idee streng zu bestimmen, nichtsdestoweniger im Gespräch verständlich machen können, indem sie verschiedene Ausdrücke gebrauchen, um den anderen das, was sie sagen wollen, begreiflich zu machen. Dies füllt indessen oft ihre Rede mit einer Menge leerer Laute an, besonders wenn es sich um Gegenstände der Moral handelt. Die

Menschen nehmen die Worte an, die sie in ihrer Umgebung im Gebrauch finden, um nicht den Anschein zu erwecken, als wäre ihnen deren Bedeutung unbekannt, und wenden sie mit Zuversicht an, ohne ihnen einen bestimmten Sinn beizulegen: und wenngleich sie in Unterhaltungen dieser Art selten recht haben, so sind sie doch auch selten überzeugt, unrecht zu haben, und sie aus ihrem Irrtum reißen zu wollen, heißt einen Vagabunden aus seinen Besitz vertreiben wollen.

Theoph. In der Tat nimmt man sich so selten die gehörige Mühe, ein Verständnis der Ausdrücke oder Worte zu gewinnen, daß ich mich mehr als einmal darüber gewundert habe, daß die Kinder die Sprache so schnell erlernen können, und daß die Menschen noch so richtig reden; in Anbetracht, daß man sich so wenig bemüht, die Kinder in ihrer Muttersprache zu unterrichten, und daß auch die übrigen so wenig daran denken, sich klare Definitionen zu verschaffen; um so mehr als die, die man in den Schulen lernt, gewöhnlich nicht die Worte, welche im allgemeinen Gebrauch sind, betreffen. Übrigens gestehe ich, daß es den Menschen häufig widerfährt, Unrecht zu haben, selbst wenn sie ernsthaft disputieren und gemäß ihrer Überzeugung sprechen; doch habe ich auch oft genug bemerkt, daß sie in ihren spekulativen Streitigkeiten über Dinge, die die Fassungskraft ihres Geistes nicht übersteigen, sämtlich von beiden Seiten recht haben, ausgenommen in den Einwürfen, die sie widereinander geltend machen und in denen sie die Ansicht des Gegners falsch verstehen: ein Fehler, der durch den falschen Gebrauch der Ausdrücke und bisweilen auch durch den Widerspruchsgeist und eine angenommene Überlegenheit verschuldet wird.

§ 5. Philal. Zweitens ist der Gebrauch der Worte mitunter unbeständig; das kommt unter den Gelehrten nur zu oft vor. Dies ist jedoch eine offenbare Täuschung, und wenn sie mit Willen geschieht, Narrheit oder Bosheit. Wenn jemand in seinen Rechnungen so verfahren wollte (z. B. ein X für ein V zu nehmen), wer würde dann noch mit ihm zu tun haben wollen?

Theoph. Da dieser Mißbrauch nicht allein unter den Gelehrten, sondern auch in der großen Welt so all-

gemein ist, so glaube ich, daß er eher durch schlechte Gewohnheit und Unachtsamkeit als durch Bosheit verursacht wird. Gewöhnlich haben die verschiedenen Bedeutungen desselben Wortes eine gewisse Verwandtschaft; dies macht, daß die eine an die Stelle der andern tritt, und man nimmt sich nicht die Zeit, das, was man sagt, mit aller wünschenswerten Genauigkeit zu betrachten. Man ist an Tropen und Redefiguren gewöhnt, und eine gewisse Eleganz oder etwas Flitterglanz imponiert uns leicht. Denn zumeist sucht man das Vergnügen, die Unterhaltung und den Schein mehr als die Wahrheit, abgesehen davon, daß die Eitelkeit sich einmischt.

§ 6. Philal. Der dritte Mißbrauch ist eine affektierte Dunkelheit, sei es, daß man gewöhnlichen Ausdrücken ungewöhnliche Bedeutungen gibt, sei es, daß man neue Ausdrücke einführt, ohne sie zu erklären. Die alten Sophisten, die Lucian so vernünftig verspottet, bedeckten, indem sie sich anheischig machten, über alles zu sprechen, ihre Unwissenheit mit dem Schleier der Dunkelheit der Worte. Unter den Sekten der Philosophen hat sich die peripatetische durch diesen Fehler kenntlich gemacht; aber auch die übrigen Sekten, selbst unter den neueren, sind nicht ganz von ihm frei. Es gibt z. B. Leute, welche den Ausdruck Ausdehnung mißbrauchen und es für nötig halten, ihn mit dem Ausdruck Körper zu verwechseln.

§ 7. Die Logik oder die Kunst des Disputierens, die man so hoch geschätzt hat, hat nur dazu gedient, die Dunkelheit weiter bestehen zu lassen. Diejenigen, die sich ihr ergeben haben, sind für das Gemeinwesen unnütz oder vielmehr schädlich gewesen, § 9 während die Männer der mechanischen Fertigkeiten, welche von den Gelehrten so verachtet werden, dem menschlichen Leben genützt haben. Doch sind jene dunklen Doktoren von den Unwissenden bewundert worden, und man hat sie für unbesiegbar gehalten, weil sie mit Disteln und Dornen gepanzert waren, mit welchen sich einzulassen kein Vergnügen war; denn die Dunkelheit allein konnte der Ungereimtheit zur Verteidigung dienen. § 12. Das Schlimme ist, daß diese Kunst, die Worte zu verdunkeln, die beiden großen Richtmaße der menschlichen Handlungen, die

Religion und das Rechtswesen, in Verwirrung gebracht hat.

Theoph. Ihre Klagen sind großenteils gerecht; doch gibt es, wenngleich nur selten, auch verzeihliche, ja sogar löbliche Dunkelheiten, wenn man nämlich ausdrücklich rätselhaft sein will und das Rätsel am Platze ist. In dieser Weise verfuhr Pythagoras, und ähnlich ist die Art der Orientalen. Die Alchimisten, welche sich Adepten nennen, erklären, nur von den Kindern der Kunst verstanden werden zu wollen. Dies wäre ganz gut, wenn diese angeblichen Kinder der Kunst nur den Schlüssel der Geheimschrift hätten. Eine gewisse Dunkelheit könnte erlaubt sein, doch muß sie etwas verbergen, was verdient erraten zu werden, und das Rätsel muß lösbar sein. Die Religion und die Rechtspflege dagegen verlangen klare Ideen. Der Mangel an Ordnung, den man beim Unterricht beider angewandt hat, hat ihre Lehre verwirrt gemacht, und die Unbestimmtheit der Ausdrücke kann hierbei mehr als die Dunkelheit schädlich sein. Wenn nun die Logik die Kunst ist, die die Ordnung und den Zusammenhang der Gedanken lehrt, so sehe ich keinen Grund, sie zu tadeln. Im Gegenteil geschieht es aus Mangel an Logik, daß die Menschen sich irren.

§ 14. Philal. Der vierte Mißbrauch besteht darin, die Worte für Dinge zu halten, d. h. zu glauben, daß die Ausdrücke der wirklichen Wesenheit der Substanzen entsprechen. Wer ist wohl in der peripatetischen Philosophie groß geworden und bildet sich nicht ein, daß die zehn Worte, welche die Prädikamente bezeichnen, der Natur der Dinge genau entsprechen? daß die substantiellen Formen, die Pflanzenseelen, der Horror vacui, die intentionellen Spezies etwas Wirkliches sind? Die Platoniker haben ihre Weltseele, und die Epikureer das Streben zur Bewegung, das die Atome im Zustand der Ruhe besitzen sollen. Wenn die Luft- oder Ätherwagen des Dr. Morus irgendwo in der Welt zur allgemeinen Anerkennung gekommen wären, so würde man sie nicht minder für wirklich angesehen haben.

Theoph. Hierbei werden nicht eigentlich die Worte für die Sachen genommen, sondern es wird etwas für wahr gehalten, was es nicht ist. Ein Irrtum, der allen

Menschen nur allzu gewöhnlich ist, der aber nicht allein vom Mißbrauch der Worte abhängt, sondern in etwas ganz anderem besteht. Der Plan der Prädikamente ist sehr nützlich, und man sollte, statt sie zu verwerfen, lieber daran denken, sie zu verbessern. Die Substanz, die Quantität, die Qualität, das Handeln und Leiden und die Relation, d. h. fünf allgemeine Titel des Seins könnten mit den Begriffen, die aus ihrer Zusammensetzung entstehen, hinreichen, und haben Sie nicht selbst die Ideen bei ihrer Anordnung als Prädikamente geben wollen? Von den substantiellen Formen habe ich früher gesprochen. Auch weiß ich nicht, ob man hinlänglich Grund hat, die Pflanzenseelen zu verwerfen[57]); denn sehr erfahrene und urteilsfähige Leute erkennen zwischen Pflanzen und Tieren eine große Analogie, und Sie selber haben, wie es scheint, Tierseelen zugelassen. Der *horror vacui* kann einen haltbaren Sinn haben: vorausgesetzt nämlich, daß die Natur einmal alle Räume angefüllt hat, und daß die Körper undurchdringlich und nicht zusammendrückbar sind, so kann sie kein Leeres zulassen; und alle diese drei Voraussetzungen halte ich für wohlbegründet. Von den intentionalen Spezies dagegen, welche den Verkehr zwischen Seele und Leib bewerkstelligen sollen, gilt dies nicht, wenngleich man vielleicht die sinnlichen Spezies, die von dem Objekt zu dem entfernten Organ übergehen, entschuldigen kann, wenn man darunter die Fortpflanzung von Bewegungen versteht[58]). Ich gebe zu, daß es keine Weltseele im Sinne von Platon gibt, denn Gott ist über der Welt als *extramundana* oder vielmehr *supramundana intelligentia*[59]). Ich weiß nicht, ob Sie unter der Tendenz zur Bewegung, die die Epikureer den Atomen beilegen, nicht die Schwere verstehen, welche sie ihnen zuschrieben; und diese war ohne Zweifel unbegründet, weil sie behaupteten, daß die Körper sich

---

[57]) Zum Begriff der „vegetativen Seele" s. ob. Anm. 26 (Buch II).

[58]) Zur scholastischen Theorie des „species intentionales" vgl. Leibniz' Schreiben an Clarke (V, Nr. 84); Band I S. 198; vgl. auch Band I, Anm. 143.

[59]) Gegen die Auffassung Gottes als „Weltseele" vgl. bes. Leibniz' fünftes Schreiben an Clarke Nr. 43ff., 82, 86ff., Band I, 180ff., 197, 199ff.

von selbst alle nach ein und derselben Seite bewegten. Der verstorbene Henry Morus, Theolog der englischen Kirche, war, so gescheit er sonst war, doch allzu leicht geneigt, Hypothesen zu schmieden, die weder verständlich noch wahrscheinlich waren, wie dies sein hylarchisches Prinzip der Materie bezeugt, das die Ursache der Schwere, der Elastizität und aller möglichen anderen Wunderwirkungen sein sollte. Über seine ätherischen Fahrzeuge habe ich Ihnen nichts zu sagen, da ich ihre Natur nicht geprüft habe[60]).

§ 15. Philal. Ein Beispiel, das das Wort Materie uns liefert, wird Ihnen meinen Gedanken verständlicher machen. Man sieht die Materie als ein vom Körper verschiedenes, wirklich in der Natur vorhandenes Wesen an: und dies ist in der Tat von äußerster Evidenz, denn sonst könnte die eine dieser beiden Ideen unterschiedslos an die Stelle der anderen gesetzt werden. Nun kann man zwar sagen, daß eine und dieselbe Materie alle Körper bildet, nicht aber, daß ein und derselbe Körper alle Materien bildet. Ebensowenig wird man, denke ich, sagen, daß eine Materie größer ist als die andere. Die Materie drückt die Substanz und Solidität des Körpers aus, also haben wir so wenig einen Begriff von verschiedenen Materien als von verschiedenen Soliditäten. Seitdem man indes die Materie als den Namen für etwas angesehen hat, das in scharfer Unterscheidung existiert, hat dieser Gedanke unverständliche Reden und verworrene Streitigkeiten über die erste Materie hervorgerufen.

Theoph. Wie mir scheint, dient dies Beispiel eher dazu, die peripatetische Philosophie zu entschuldigen, als sie zu tadeln. Ist es, wenn alles Silber gestaltet wäre oder vielmehr weil in der Tat alles Silber durch die Natur oder die Kunst gestaltet ist, darum weniger erlaubt, zu sagen, daß das Silber ein in der Natur wirklich vorhandenes Wesen sei, das — wenn man es genau nimmt — vom Geschirr oder vom Gelde verschieden ist? Man wird doch darum nicht behaupten wollen, daß das Silber nichts

---

[60]) Über Henry Mores Lehre vom „hylarchischen Prinzip" siehe bes. Band I, S. 186 (Anm. 128).

anderes sei als eine bestimmte Eigenschaft des Geldes. Auch ist es nicht so nutzlos, als man denkt, in der allgemeinen Physik von der ersten Materie zu sprechen und deren Natur zu bestimmen, um zu wissen, ob sie immer einförmig ist, ob sie noch eine andere Eigenschaft als die Undurchdringlichkeit hat (wie ich in der Tat, nach Kepler, gezeigt habe, daß sie außerdem noch das, was man Trägheit nennen kann, besitzt)[61]), wenngleich diese erste Materie sich niemals ganz nackt vorfindet: in demselben Sinne, wie wir auch das Recht hätten, vom reinen Silber zu reden, selbst wenn es auf Erden kein solches gäbe, und wir kein Mittel, es rein darzustellen, hätten. Ich mißbillige es also nicht, daß Aristoteles von der ersten Materie gesprochen hat, aber man kann sich nicht enthalten, diejenigen zu tadeln, die sich hiermit zu viel aufgehalten und hieraus Chimären geschmiedet haben, auf schlecht verstandene Worte dieses Philosophen hin, der vielleicht zu diesen Mißverständnissen und zu Gallimathias bisweilen allzu viel Anlaß gegeben hat. Doch soll man die Fehler dieses berühmten Schriftstellers nicht allzusehr übertreiben, weil man weiß, daß mehrere seiner Werke von ihm selbst nicht vollendet oder veröffentlicht worden sind.

§ 17. Philal. Der fünfte Mißbrauch besteht darin, die Worte an die Stelle von Sachen zu setzen, die sie in keiner Art bezeichnen oder bezeichnen können. Dies geschieht, wenn wir durch die Namen der Substanzen etwas mehr als dies sagen wollen: was ich Gold nenne, ist dehnbar (wiewohl das Gold dann im Grunde genommen gar nichts anderes bezeichnet als das, was dehnbar ist), und damit zu verstehen geben wollen, daß die Dehnbarkeit von der wirklichen Wesenheit des Goldes abhängt. Auch pflegen wir die Aristotelische Definition des Menschen als eines vernünftigen Tieres als gut, dagegen die Platonische, daß er ein Tier mit zwei Füßen ohne Federn und mit großen Nägeln sei, als schlecht zu bezeichnen. § 18. Es findet sich kaum jemand, der nicht voraussetzt, daß diese Worte ein Ding bezeichnen, das eine reale Wesenheit besitzt, von der diese Eigenschaften abhangen. Dies ist indessen ein klarer Mißbrauch, da dies in der zusammen-

---

[61]) Zum Begriff der Trägheit s. ob. S. 99 und Anm. 11 (Buch II).

gesetzten Idee, die durch dieses Wort bezeichnet wird, nicht enthalten ist.

Theoph. Ich möchte vielmehr glauben, daß es offenbar unrecht ist, diesen allgemeinen Gebrauch zu tadeln, weil es sehr wahr ist, daß in der zusammengesetzten Idee des Goldes der Gedanke liegt, daß das Gold ein Ding ist, das eine reale Wesenheit besitzt, von der wir aber im einzelnen nichts anderes wissen, als daß solche Qualitäten, wie z. B. die Dehnbarkeit, von ihr abhängig sind. Um aber vom Gold die Dehnbarkeit auszusagen, ohne ein bloß identisches Urteil zu fällen und in den Fehler des Coccysmus oder der Wiederholung zu verfallen (siehe Kap. III, § 18)[62], muß man es noch an anderen Eigenschaften, wie z. B. an Farbe und Gewicht, erkennen. Es ist also, als wollte man sagen, daß ein gewisser schmelzbarer, gelber und sehr schwerer Körper, den man Gold nennt, eine Wesenheit hat, die ihm auch die Eigenschaft gibt, unter dem Hammer sehr weich zu sein und außerordentlich dünn geschlagen werden zu können. Was die dem Plato zugeschriebene Definition des Menschen betrifft, die er nur zur Übung aufgestellt zu haben scheint, und die Sie selbst, glaube ich, nicht im Ernst mit der allgemein angenommenen werden vergleichen wollen, so ist sie offenbar etwas zu äußerlich und vorläufig, denn wenn jener Kasuar, von dem Sie kürzlich gesprochen haben, zufällig lange Nägel besessen hätte, so wäre er damit ein Mensch gewesen, denn man hätte nicht erst nötig gehabt, ihm die Federn auszureißen, wie dies Diogenes mit jenem Hahn tat, den er, der Erzählung nach, zu einem Platonischen Menschen machen wollte.

§ 19. Philal. In den zusammengesetzten Modi erkennt man auch sogleich, daß man, sowie eine Idee, die in sie eingeht, wechselt, etwas anderes erhält, wie augenscheinlich in folgenden Wörtern der Fall ist: *murther*, welches auf Englisch (wie Mord im Deutschen) einen vorbedachten Totschlag bedeutet; *manslaughter*, ein in seinem

---

[62]) Im Text steht Chap. 8, § 18; die Verweisung bezieht sich indes offenbar auf das dritte Kapitel (oben S. 324) zurück; κοκκυσμός (eigentl. der Kuckucksruf): eine Definition, in welcher der Begriff, statt erklärt, lediglich wiederholt wird.

Ursprunge dem Totschlag verwandtes Wort, es bezeichnet einen freiwilligen, aber nicht vorbedachten Totschlag; *chancemedly* (gemäß der Bedeutung des Wortes: ein zufällig eingetretenes Handgemenge) ein Totschlag, der ohne Absicht begangen wird. Was durch diese Worte ausgedrückt wird und was man als Eigenschaft der Sache ansieht (ich nannte es früher die nominale und die reale Wesenheit), ist hierbei dasselbe. Anders aber steht es mit den Namen der Substanzen, denn wenn einer in die Idee des Goldes etwas hineinlegt, was der andere nicht in ihm denkt, z. B. die Feuerfestigkeit und die Löslichkeit in Königswasser, so glaubt man darum doch nicht, daß man die Spezies gewechselt habe, sondern nur, daß der eine von der verborgenen realen Wesenheit, auf die man den Namen Gold bezieht, eine vollkommenere Idee als der andere besitzt, obwohl diese geheime Beziehung ohne Nutzen ist und nur dazu dient, uns zu verwirren.

Theoph. Ich glaube, es schon bemerkt zu haben, will Ihnen aber hier nochmals klar zeigen, daß sich das, was Sie eben ausgeführt haben, bei den Modi ebenso wie bei den substantiellen Wesen findet und daß man keinen Grund hat, diese Beziehung auf die innere Wesenheit zu tadeln. Hier ein Beispiel davon. Man kann eine Parabel im Sinne der Geometer als eine Figur definieren, in welcher alle Strahlen, die einer bestimmten Geraden parallel sind, durch die Reflexion in einen bestimmten Punkt, den Brennpunkt, vereinigt werden. Aber diese Idee oder Definition bezeichnet eher die äußere Beschaffenheit und die Wirkung, als die innere Wesenheit dieser Figur oder das, was uns unmittelbar eine Erkenntnis ihres Ursprungs geben könnte. Man kann anfangs sogar zweifeln, ob eine Figur, wie man sie hier verlangt und die diese Wirkung haben soll, etwas Mögliches ist, und daran läßt sich meiner Ansicht nach erkennen, ob eine Definition nur nominal und von bestimmten Eigenschaften hergenommen, oder ob sie zugleich real ist. Wer indes von der Parabel spricht und sie nicht anders als durch die eben angeführte Definition kennt, versteht darunter freilich eine Figur, die eine bestimmte Konstruktion oder Konstitution besitzt, von der er jedoch

nichts weiß, die er aber kennen zu lernen wünscht, um die Figur zeichnen zu können. Ein anderer, der sie gründlicher kennt, wird irgendeine andere Eigenschaft hinzufügen und z. B. entdecken, daß in der verlangten Figur der Teil der Achse, welcher zwischen der Ordinate und der vom selben Punkte der Kurve gezogenen Perpendikularlinie liegt, stets konstant und der Entfernung des Scheitels vom Brennpunkte gleich ist. Somit wird er eine vollkommenere Idee als der erste haben und leichter dazu gelangen können, die Figur zu beschreiben, wenngleich auch er noch nicht so weit ist. Und doch wird man zugeben, daß dies dieselbe Figur ist, deren Wesen aber noch verborgen ist. Sie sehen also, daß alle die Eigentümlichkeiten, die Sie im Gebrauch der Worte, welche substantielle Dinge bezeichnen, finden, und die Sie teilweise tadeln, sich auch im Gebrauch der Worte, die sich auf zusammengesetzte Modi beziehen, zeigen und sich hier offenbar rechtfertigen lassen. Was Sie zu der Ansicht geführt hat, daß in dieser Hinsicht zwischen den Substanzen und den Modi ein Unterschied besteht, ist nur der Umstand, daß Sie hierbei nicht die schwer zu untersuchenden, verstandesmäßigen Modi in Betracht gezogen haben, die in allen diesen Punkten den Körpern gleichen, welche freilich noch schwerer zu erkennen sind.

§ 20. Philal. So fürchte ich also, daß ich das unterdrücken muß, was ich Ihnen über die Ursache dieses Mißbrauchs, wofür ich ihn ansah, sagen wollte. Sie könnte in dem falschen Glauben liegen, daß die Natur immer regelrecht handelt und jeder Art vermöge der spezifischen Wesenheit oder inneren Bildung, die wir in ihr voraussetzen und die stets mit demselben spezifischen Namen verbunden ist, feste Grenzen setzt.

Theoph. Sie sehen doch nun wohl am Beispiel der geometrischen Modi, daß man nicht allzu unrecht daran tut, sich auf die inneren und spezifischen Wesenheiten zu beziehen, wenngleich hier zwischen den sinnlichen Dingen — von denen wir, sie mögen nun Substanzen oder Modi sein, nur vorläufige Nominaldefinitionen haben und bei denen wir nicht leicht auf Realdefinitionen hoffen dürfen — und zwischen den schwer zu untersuchenden verstandesmäßigen Modi ein großer Unterschied besteht: denn

wir können doch schließlich zu der inneren Beschaffenheit der geometrischen Figuren durchdringen[63]).

§ 21. Philal. Ich sehe endlich, daß ich unrecht gehabt habe, diese Beziehung auf innere Wesenheiten und Beschaffenheiten unter dem Vorwande zu tadeln, daß wir dadurch unsere Worte zu Zeichen eines Nichts oder eines Unbekannten machen würden. Denn was in gewisser Beziehung unbekannt ist, kann auf eine andere Art erkannt werden, und das Innere wird zum Teil durch die Erscheinungen kenntlich, die aus ihm hervorgehen. Was die Frage betrifft, ob ein monströser Fötus ein Mensch ist oder nicht, so sehe ich ein, daß, wenn man auch nicht sofort darüber entscheiden kann, dies nicht hindert, daß die Art in sich selbst fest bestimmt sei, da unsere Unwissenheit an der Natur der Dinge nichts ändert.

Theoph. In der Tat ist es sehr gescheiten Geometern begegnet, daß sie die Natur mancher Figuren nicht erkannten, von denen sie mehrere Eigenschaften wußten, die den Gegenstand zu erschöpfen schienen. Es gab z. B. Linien, welche man Perlen nannte und von denen man sogar Quadraturen, sowie das Maß ihrer Oberflächen und der durch ihre Drehung erzeugten Körper gab, ehe man wußte, daß sie nur eine Zusammensetzung aus gewissen kubischen Paraboloïden seien[64]). Indem man also diese Perlen zunächst als eine besondere Art betrachtete, hatte man von ihnen nur eine vorläufige Erkenntnis. Wenn dies in der Geometrie vorkommen kann, darf man

---

[63]) In beiden Fällen haben wir es, nach Leibniz, nicht mit willkürlichen Vorstellungskombinationen — wie sie Lockes „gemischten Modi" (mixed modes) zugrunde liegen — sondern mit objektiv gegenständlichen Beschaffenheiten und Relationen zu tun; nur daß es sich das eine Mal um „ideale", das andere Mal um „reale" Gegenstände handelt. Die ersteren sind dadurch ausgezeichnet, daß sich von ihnen zuletzt stets eine exakte (genetische) Definition gewinnen lassen muß, die ihre „Wesenheit" vollständig erschöpft, während bei den empirisch gegebenen wirklichen Substanzen jede Bestimmung ihres „Wesens" nur eine vorläufige und hypothetische sein kann.

[64]) Die Untersuchung dieser „Perlen" — deren allgemeine Gleichung durch die Formel $by^n = (c - x) p x^m$ dargestellt wird — geht auf de Sluse (1622—1685) zurück, der vermittels ihrer Quadratur zu einer Quadratur des Kreises zu gelangen hoffte.

sich da wundern, wenn es schwer ist, die Arten der körperlichen Natur zu bestimmen, die unvergleichlich mehr zusammengesetzt sind?

§ 22. Philal. Gehen wir zum sechsten Mißbrauch über, um die angefangene Aufzählung fortzusetzen, obwohl ich schon sehe, daß ich einige Punkte aufgeben muß. Dieser allgemeine, aber wenig bemerkte Mißbrauch besteht darin, daß die Menschen, nachdem sie gewisse Ideen durch einen langen Gebrauch mit gewissen Worten verknüpft haben, sich einbilden, daß dieser Zusammenhang evident sei und daß jedermann damit übereinstimme. Daher kommt es, daß sie es sehr sonderbar finden, wenn man sie nach der Bedeutung der von ihnen angewandten Worte fragt, selbst wenn dies absolut notwendig ist. Es gibt wenige, welche es nicht als eine Beleidigung aufnehmen würden, wenn man sie fragte, was sie darunter verstehen, wenn sie vom Leben reden. Doch genügt die vage Idee, die sie davon etwa haben mögen, nicht, wenn es sich darum handelt, zu wissen, ob eine Pflanze, die schon im Samen vorgebildet ist, oder ein Huhn, das in einem noch nicht bebrüteten Ei steckt, oder auch ein Ohnmächtiger, der ohne Empfindung und Bewegung ist, Leben haben. Und wenngleich die Menschen nicht so kurzsichtig oder nicht so lästig erscheinen wollen, um stets nach der Erklärung der gebrauchten Ausdrücke fragen zu müssen, noch als so unbequeme Kritiker gelten wollen, um andere wegen ihres Gebrauchs der Worte unaufhörlich zu tadeln, so muß man gleichwohl, wenn es sich um eine genaue Untersuchung handelt, zur Erklärung schreiten. Oft reden die Gelehrten verschiedener Parteien in den Schlußfolgerungen, die sie gegeneinander aufführen, nur verschiedene Sprachen und denken doch dasselbe, obwohl ihre Interessen vielleicht verschieden sind.

Theoph. Ich glaube mich hinlänglich über den Begriff des Lebens erklärt zu haben. Das Leben muß stets mit Perzeption in der Seele verbunden sein; sonst ist es nur ein Schein, wie jenes Leben, das die Wilden Amerikas den Taschenuhren oder Pendeluhren zuschrieben, oder das jene obrigkeitlichen Personen den Marionetten beilegten, die sie als von Dämonen beseelt ansahen, und

derentwegen sie den, der dies Schauspiel zuerst in ihrer Stadt aufgeführt hatte, als Zauberer strafen wollten.

§ 23. Philal. Um zu schließen: so dienen die Worte: 1) unsere Gedanken verständlich zu machen, 2) um dies mit möglichster Leichtigkeit zu tun, 3) um uns in die Erkenntnis der Dinge einzuführen. Man fehlt im ersten Punkt, wenn man mit dem Wort keine bestimmte und feststehende oder keine allgemein angenommene und anderen verständliche Idee verbindet. § 23. Man fehlt gegen die Leichtigkeit des Ausdrucks, wenn man sehr verwickelte Ideen hat, ohne für sie genaue Namen zu haben; ein Fehler, der oft den Sprachen selbst, die keine Bezeichnungen haben, oft aber auch dem Menschen zur Last fällt, der sie nicht kennt; man hat alsdann große Umschreibungen nötig. § 24. Wenn aber die Ideen, die durch die Worte bezeichnet werden, mit der Wirklichkeit nicht zusammenstimmen, so fehlt man im dritten Punkt. § 26. 1) Wer die Ausdrücke ohne Ideen hat, ist wie einer, der nur ein Verzeichnis von Büchern hätte. § 27. 2) Wer sehr zusammengesetzte Ideen hat, wäre einem Menschen zu vergleichen, der eine Menge von Büchern in losen Blättern ohne Titel hätte und der das Buch nicht anders geben könnte, als indem er die Blätter eines nach dem anderen reicht. § 28. 3) Wer sich im Gebrauch der Zeichen nicht gleich bleibt, wäre wie ein Kaufmann, der verschiedene Dinge unter demselben Namen verkaufte. § 29. 4) Wer mit den allgemein angenommenen Worten besondere, ihm eigentümliche Ideen verknüpft, kann die andern durch die Einsicht, die er etwa haben mag, nicht aufklären. § 30. 5) Wer Ideen von Substanzen, die niemals gewesen sind, im Kopfe hat, kann in den realen Erkenntnissen keine Fortschritte machen. § 33. Der erste wird umsonst von der Tarantel oder der christlichen Liebe sprechen, der zweite wird neue Tiere sehen, ohne sie den andern auf leichte Art kenntlich machen zu können; der dritte wird den Körper bald für das Solide nehmen, bald für das, was nur Ausdehnung besitzt, und unter der Genügsamkeit wird er bald die Tugend, bald das Laster bezeichnen, das diesem Ausdruck nahesteht. Der vierte wird einem Maulesel den Namen Pferd geben, und der, den alle Welt einen Verschwender nennt, wird ihm als freigebig gelten, und der

fünfte wird auf die Autorität des Herodot in der Tartarei eine Nation von Einäugigen suchen. Ich bemerke, daß die vier ersten Fehler sowohl bei den Namen der Substanzen, als auch bei denen der Modi, der letzte aber nur bei den Substanzen vorkommt.

Theoph. Ihre Bemerkungen sind sehr lehrreich. Ich möchte nur noch hinzufügen, daß es, wie mir scheint, auch in unseren Ideen von den Akzidenzien oder von den Bestimmungsweisen des Seins Chimärisches gibt, und daß also auch der fünfte Fehler den Substanzen und Akzidenzien gemeinsam ist. Der phantastische Schäfer war dies nicht nur, weil er glaubte, daß hinter den Bäumen Nymphen versteckt seien, sondern weil er auch stets irgendwelche romantische Abenteuer erwartete.

§ 34. Philal. Ich hatte die Absicht, zu schließen, doch erinnere ich mich noch des siebenten und letzten Mißbrauchs, welcher der der figürlichen Ausdrücke oder Anspielungen ist. Man wird indes Mühe haben, dies für einen Mißbrauch zu halten, weil das, was man Geist und Phantasie nennt, besser als die trockne Wahrheit aufgenommen wird. Nun ist dies bei den Unterhaltungen, bei denen man nur zu gefallen sucht, ganz gut; im Grunde aber dient (mit Ausnahme der Ordnung und Wahrheit, die sie hervorbringt) die gesamte rhetorische Kunst und alle diese künstlichen und figürlichen Anwendungen der Worte nur dazu, falsche Ideen zu erwecken, die Leidenschaften zu erregen und das Urteil irre zu führen, so daß es bloße Täuschungen sind. Gleichwohl weist man dieser trügerischen Kunst den ersten Rang an und gibt ihr die größten Belohnungen, weil die Menschen sich nicht viel um die Wahrheit kümmern und es vorziehen, zu täuschen und sich täuschen zu lassen. Dies ist so wahr, daß ich nicht zweifle, man werde das soeben gegen jene Kunst Gesagte als die Wirkung einer maßlosen Kühnheit betrachten. Denn die Beredsamkeit hat gleich dem schönen Geschlecht Reize, die zu mächtig sind, als daß es gestattet wäre, sich dagegen aufzulehnen.

Theoph. Weit entfernt, Ihren Eifer für die Wahrheit zu tadeln, finde ich ihn gerecht, und es wäre zu wünschen, daß er Wirkung hätte. Ich verzweifle nicht gänzlich daran; denn es scheint, daß Sie die Beredsamkeit mit ihren

eigenen Waffen bekämpfen, ja daß Sie eine andere Art Beredsamkeit besitzen, die jener trügerischen überlegen ist: wie es eine Venus Urania, die Mutter der himmlischen Liebe, gab, vor welcher jene andere Bastardvenus, die Mutter einer blinden Liebe, nebst ihrem Sohne, der die Binde vor den Augen trägt, nicht zu erscheinen wagte. Aber gerade dies beweist, daß Ihre These einer gewissen Einschränkung bedarf und daß manche rhetorische Zieraten jenen ägyptischen Gefäßen zu vergleichen sind, deren man sich zum Dienste des wahren Gottes bedienen konnte. Es ist damit wie mit der Malerei und der Musik, wenn man sie mißbraucht; denn dann stellt die eine oft groteske, ja selbst schädliche Phantasien dar, während die andere das Gemüt verweichlicht, und beide bereiten nur ein eitles Vergnügen: aber sie können nichtsdestoweniger nützlich angewendet werden, die eine, um die Wahrheit klar, die andere, um sie ergreifend zu machen — welch letztere Wirkung auch die Poesie haben muß, die zwischen der Rhetorik und Musik die Mitte hält.

Kapitel XI.

Über die gegen die besprochenen Unvollkommenheiten und Mißbräuche anzuwendenden Mittel.

§ 1. Philal. Es ist hier nicht der Ort, sich in die Untersuchung über den Nutzen einer wahrhaften Beredsamkeit zu vertiefen, und noch weniger, auf Ihr Kompliment zu antworten, weil wir darauf denken müssen, diesen Gegenstand, die Worte, abzuschließen, indem wir Mittel gegen die Unvollkommenheiten aufsuchen, die wir hier bemerkt haben.

§ 2. Es würde lächerlich sein, eine Reform der Sprachen zu versuchen und die Menschen zwingen zu wollen, nur in dem Maße, als sie Erkenntnis haben, zu sprechen. § 3. Das aber wird kein zu großes Verlangen sein, daß die Philosophen sich, wenn es sich um eine ernstliche Untersuchung der Wahrheit handelt, einer genauen Ausdrucksweise befleißigen; sonst wird alles voll von Irrtümern, Einseitigkeiten, und leeren Streitigkeiten sein.

§ 8. Das erste Mittel ist, sich keines Wortes zu bedienen, ohne mit ihm eine Idee zu verbinden; statt dessen aber wendet man oft Worte, wie Instinkt, Sympathie, Antipathie, an, ohne irgendeinen Sinn damit zu verknüpfen.

Theoph. Die Regel ist gut, aber ob die Beispiele passen, ist mir zweifelhaft. Unter Instinkt pflegt man allgemein die Neigung eines Tieres zu dem, was ihm zuträglich ist, zu verstehen, ohne daß es die Ursache davon begreift, und selbst die Menschen sollten diese Instinkte, die sich auch bei ihnen noch entdecken lassen, obwohl ihre künstliche Lebensweise sie meistens fast gänzlich verwischt hat, nicht so sehr vernachlässigen. Der „Arzt seiner selbst" hat dies wohl bemerkt. Die Sympathie oder Antipathie bezeichnet dasjenige, was in den empfindungslosen Körpern dem Instinkt der Tiere, sich zu vereinigen oder sich zu trennen, entspricht. Und obwohl man nicht das wünschenswerte Verständnis der Ursache dieser Neigungen oder Strebungen hat, so hat man doch einen ausreichenden Begriff davon, um verständlich darüber reden zu können.

§ 9. Philal. Das zweite Hilfsmittel ist, daß die Ideen, die zu den Namen der Modi gehören, wenigstens bestimmt sein, und daß (§ 10) die Ideen, die zu den Namen der Substanzen gehören, zudem noch mit der Wirklichkeit übereinstimmen müssen. Wenn jemand sagt: die Gerechtigkeit ist ein dem Gesetze entsprechendes Verhalten hinsichtlich des Wohles eines anderen, so ist diese Idee nicht genug bestimmt, wenn man keine deutliche Idee dessen hat, was Gesetz genannt wird.

Theoph. Man könnte hier sagen, daß das Gesetz eine Vorschrift ist, die die Weisheit oder die Wissenschaft des Glücks uns erteilt.

§ 11. Philal. Das dritte Hilfsmittel besteht darin, die Ausdrücke so viel als möglich dem angenommenen Gebrauch gemäß zu verwenden.

§ 12. Das vierte besteht darin, zu erklären, in welchem Sinne man die Worte nimmt, sei es, daß man neue bildet, oder die alten in einem neuen Sinne verwendet, sei es, daß man findet, daß ihre Bedeutung im Sprachgebrauch nicht genügend fixiert sei. § 13. Es gibt dabei aber verschiedene Fälle. § 14. Die Worte für die ein-

fachen Ideen, welche nicht definiert werden können, werden durch synonyme Worte, wenn diese bekannter sind, oder durch Hinweis auf die Sache erklärt. Durch diese Mittel kann man einem Bauer begreiflich machen, was die Farbe ist, die man mit „feuille morte“ bezeichnet, indem man ihm sagt, daß es die Farbe der im Herbst herabfallenden trockenen Blätter ist. § 15. Die Namen für die zusammengesetzten Modi müssen durch die Definition erklärt werden, denn das ist möglich. § 16. Hierauf beruht es, daß die Moral des Beweises fähig ist. Man wird hierbei den Menschen, ohne sich um seine äußere Gestalt zu bekümmern, als ein zugleich körperliches und vernünftiges Wesen nehmen. § 17. Denn mittels der Definitionen können die Gegenstände der Moral klar behandelt werden. Man wird besser tun, die Gerechtigkeit nach der in unserem Geiste vorhandenen Idee von ihr zu definieren, als ein Muster derselben, wie den Aristides, außer uns zu suchen und hiernach ihren Begriff zu bilden. § 18. Und da die meisten zusammengesetzten Modi nirgends in der Wirklichkeit zusammenbestehen, so kann man sie nur dadurch fixieren, daß man ihre Definition gibt, indem man ihre verstreuten Bestandteile aufzählt. Bei den Substanzen gibt es gewöhnlich leitende oder charakteristische Eigenschaften, die wir als das unterscheidende Kennzeichen der Art betrachten und mit denen wir die übrigen Ideen, die die komplexe Idee der Art bilden, verbunden denken. Bei Pflanzen und Tieren ist dies die Gestalt, bei den leblosen Körpern die Farbe, und bei einigen die Farbe und Gestalt zusammen. § 20. Darum ist die von Plato gegebene Definition des Menschen charakteristischer, als die des Aristoteles; wenigstens dürfte man sonst nicht die Mißgeburten töten. § 21. Oft leistet auch der Blick ebenso gute Dienste wie irgendeine andere Prüfung: so unterscheiden Leute, die mit der Prüfung des Goldes vertraut sind, oft mit dem bloßen Auge das echte vom falschen, das reine vom verfälschten Gold.

Theoph. Ohne Zweifel kommt alles auf die Definitionen zurück, die bis zu den ursprünglichen Ideen gehen können. Ein und derselbe Gegenstand kann mehrere Definitionen haben; um aber zu wissen, daß sie demselben Dinge zukommen, muß man darüber entweder von der Vernunft

belehrt werden, indem man die eine Definition mit Hilfe der andern beweist, oder durch die Erfahrung, indem man erprobt, daß sie beständig zusammengehen. Was die Moral betrifft, so ist ein Teil von ihr gänzlich in der Vernunft begründet, aber es gibt auch einen anderen, der von den Erfahrungen abhängt und sich auf die Temperamente bezieht. Für die Erkenntnis der Substanzen liefern uns Gestalt und Farbe, d. h. das Sichtbare, die ersten Ideen, weil man hieran die Dinge von weitem erkennt; aber diese Ideen sind gewöhnlich zu oberflächlich; und bei den Dingen, die uns wichtig sind, sucht man die Substanzen näher kennen zu lernen. Ich wundere mich übrigens, daß Sie noch einmal auf die Definition des Menschen zurückkommen, die man dem Plato zuschreibt, nachdem Sie selbst soeben gesagt haben, daß man in der Moral den Menschen als ein körperliches und vernünftiges Wesen nehmen muß, ohne sich um seine äußere Gestalt zu bekümmern. Übrigens trägt eine große Übung allerdings viel dazu bei, um Dinge, die ein anderer kaum durch schwierige Versuche festzustellen vermag, mit dem bloßen Gesicht zu unterscheiden. Auch erkennen Ärzte von großer Erfahrung, die einen scharfen Blick und ein gutes Gedächtnis haben, oft beim ersten Anblick des Kranken, was ein anderer ihm durch Fragen und durch das Fühlen des Pulses nur mit Mühe entreißen kann. Aber es ist gut, alle Kennzeichen, die man haben kann, miteinander zu verbinden.

§ 22. Philal. Ich gebe zu, daß der, dem ein guter Münzwardein alle Eigenschaften des Goldes anzeigt, davon eine bessere Erkenntnis erhalten muß, als der bloße Anblick sie ihm geben kann. Könnten wir aber die innere Beschaffenheit des Goldes erkennen, so könnte die Bedeutung des Wortes ebenso leicht wie die des Wortes Dreieck bestimmt werden.

Theoph. Sie könnte dann ebenso gut bestimmt werden, so daß der Begriff keine bloß vorläufigen Bestandteile mehr enthielte; doch würde die Bestimmung niemals so leicht vonstatten gehen. Denn es wäre, glaube ich, eine etwas weitläufige Unterscheidung nötig, um die Struktur des Goldes zu erklären, wie es ja selbst in der Geometrie Figuren gibt, deren Definition lang ist.

§ 23. Philal. Die reinen, von den Körpern losgelösten Geister haben ohne Zweifel vollkommenere Erkenntnisse als wir, obschon wir keinen Begriff von der Art und Weise haben, wie sie sie erwerben können. Sie könnten indessen von der innersten Bildung der Körper ebenso klare Ideen besitzen, als wir sie von einem Dreieck haben.

Theoph. Ich habe Ihnen schon bemerkt, daß ich Ursachen habe, anzunehmen, es gebe keine geschaffenen Geister, welche gänzlich vom Körper losgelöst wären; indessen gibt es ohne Zweifel solche, deren Organe und deren Verstand unvergleichlich vollkommener als die unsrigen sind und die uns in jeder Art des Begreifens soweit und noch mehr übertreffen, als Frenicle[65]) oder der von mir erwähnte schwedische Knabe den Durchschnitt der Menschen im Kopfrechnen übertrifft.

§ 24. Philal. Wir haben schon bemerkt, daß die Definitionen der Substanzen, die dazu dienen können, die Namen zu erklären, wenn es sich um die Erkenntnis der Dinge handelt, unvollkommen sind. Denn gewöhnlich setzen wir den Namen an Stelle der Sache, der Name besagt also mehr, als die Definitionen enthalten, wir müssen daher, um die Substanzen gut zu definieren, die Naturgeschichte studieren.

Theoph. Sie sehen also, daß z. B. der Name des Goldes nicht allein das bezeichnet, was der, welcher ihn ausspricht, vom Golde weiß (wie etwa, daß es ein sehr schwerer gelber Körper ist), sondern auch, was er nicht weiß, was aber ein anderer wissen kann, d. h. daß es ein Körper von einer bestimmten inneren Beschaffenheit ist, aus der die Farbe und die Schwere sich ergeben und aus der noch andere Eigenschaften entspringen, welche, wie er zugibt, den Sachkennern besser bekannt sind.

§ 25. Philal. Es wäre nun zu wünschen, daß diejenigen, welche in naturwissenschaftlichen Untersuchungen geübt sind, die einfachen Ideen, in denen ihrer Beobachtung zufolge die Individuen jeder Art beständig miteinander übereinkommen, angeben wollten. Um aber ein Wörterbuch dieser Art anzufertigen, das sozusagen die

---

[65]) Bernhard Frénicle de Bessy (etwa 1602—1675), bekannt durch seine Leistungen auf dem Gebiete der Zahlentheorie; näheres über ihn in Cantors Gesch. der Mathematik³, II, 783ff.

Naturgeschichte in sich schließen würde, wären zu viel Leute, zu viel Zeit, zu viel Mühe und zu viel Scharfsinn erforderlich, als daß man auf ein solches Werk jemals hoffen könnte. Indessen würde es gut sein, die Worte, soweit sie sich auf Dinge beziehen, die man an ihrer äußeren Gestalt erkennt, mit kleinen Abbildungen zu begleiten. Ein solches Wörterbuch würde der Nachkommenschaft von großem Nutzen sein und den künftigen Kritikern viel Mühe ersparen. Kleine Bilder, wie vom Eppich *(apium)* oder von einem Steinbock (*ibex*, eine Art wilden Bockes), wären mehr wert als lange Beschreibungen dieser Pflanze oder dieses Tieres. Und um zu erkennen, was die Lateiner *strigiles* und *sistrum*, *tunica* und *pallium* nannten, würden Zeichnungen am Rande unvergleichlich mehr wert sein, als die angeblichen Synonyma Striegel, Cymbale, Robe, Kleid, Mantel, aus denen man kaum eine deutliche Vorstellung hiervon gewinnen kann. Übrigens will ich mich nicht bei dem siebenten Hilfsmittel gegen den Mißbrauch der Worte aufhalten, das darin besteht, beständig denselben Ausdruck in demselben Sinne anzuwenden, oder wenn man ihn wechselt, dies anzuzeigen. Denn davon haben wir schon genug geredet.

Theoph. Pater Grimaldi[66]), Präsident des Tribunals der Mathematiker zu Peking, hat mir gesagt, daß die Chinesen Wörterbücher haben, welche mit Bildern versehen sind. Es gibt ein kleines, zu Nürnberg gedrucktes Wortverzeichnis, wo bei jedem Worte solche Bilder stehen, die recht gut sind. Ein solches illustriertes Universallexikon wäre zu wünschen, und es herzustellen würde nicht sehr schwierig sein. Was die Beschreibung der Arten betrifft, so ist das gerade die Aufgabe der Naturwissenschaft, und man macht allmählich Fortschritte in dieser Arbeit. Ohne die Kriege, welche Europa seit den ersten Gründungen der königlichen Gesellschaften oder Akademien beunruhigt haben, wäre man bereits weit ge-

---

[66]) Leibniz hatte Grimaldi in Wien kennen gelernt, trat mit ihm in Korrespondenz und empfing von ihm, nachdem derselbe nach Peking zum Vorsteher der Sternwarte und des chinesischen Kalenderwesens berufen worden war, viele interessante Mitteilungen. (Sch.). Vgl. Leibniz' Brief an Grimaldi (Epistola de Miscellaneis philosophicis et mathematicis, Dutens V, 75ff.).

kommen und würde schon imstande sein, von unseren Arbeiten Nutzen zu ziehen. Aber die Großen kennen deren Wichtigkeit meistens nicht, noch wissen sie, welcher Güter sie sich berauben, indem sie die Förderung der gründlichen Kenntnisse vernachlässigen; auch sind sie gewöhnlich durch die Vergnügungen des Friedens und durch die Sorge für den Krieg zu sehr in Anspruch genommen, um die Dinge, welche ihnen nicht gleich von vornherein in die Augen stechen, richtig zu würdigen.

Viertes Buch.

Von der Erkenntnis.

Kapitel I.

Von der Erkenntnis im allgemeinen.

§ 1. Philal. Bis hierher haben wir von den Ideen und den sie vertretenden Worten gesprochen; jetzt wollen wir auf die Erkenntnisse kommen, die die Ideen uns liefern: denn mit den Ideen allein hat es unsere Erkenntnis zu tun. § 2. Die Erkenntnis nun ist nichts anderes als das Erfassen der Verknüpfung und Übereinstimmung oder des Gegensatzes und der Nichtübereinstimmung zwischen zweien unserer Ideen. Ob man sinnlich vorstellt, vermutet oder glaubt, so handelt es sich doch stets hierum. Wir werden dadurch z. B. inne, daß das Weiße nicht das Schwarze ist und daß die Winkel eines Dreiecks und der Umstand, daß sie zweien Rechten gleich sind, eine notwendige Verbindung miteinander haben.

Theoph. Erkenntnis hat noch eine allgemeinere Bedeutung, nach der sie sich, noch ehe man zu den Sätzen oder Wahrheiten kommt, bereits in den Ideen oder den einzelnen Termini findet. Man kann sagen, daß derjenige, der mehr Abbildungen von Pflanzen und Tieren, mehr Figuren von Maschinen, mehr Beschreibungen oder Darstellungen von Häusern oder Festungen gesehen, mehr geistreiche Romane gelesen, mehr interessante Erzählungen gehört hat, daß der, sage ich, auch mehr Erkenntnis als ein anderer besitzen wird, wenn auch kein Wort von Wahrheit in alledem enthalten war, was man ihm geschildert oder erzählt hat. Denn die Übung, die er

darin erworben hat, sich im Geiste viele Begriffe oder scharf bestimmte, wirkliche Ideen zu vergegenwärtigen, macht ihn geeigneter, das, was man ihm vorlegt, zu begreifen; und er wird sicherlich unterrichteter, beschlagener und fähiger sein als ein anderer, der nichts gesehen, gelesen oder gehört hat, — wenn er nur in jenen Geschichten und Darstellungen nicht etwas für wahr ansieht, was es nicht ist, und jene Eindrücke ihn im übrigen nicht verhindern, das Wahre vom Eingebildeten oder das Wirkliche vom Möglichen zu unterscheiden. Aus diesem Grunde hatten gewisse Logiker des Reformationszeitalters, die sich in mancher Hinsicht der Partei der Ramisten anschlossen, nicht unrecht, zu sagen, daß die Topik oder die *loca inventionis* (die Argumenta, wie sie sie nannten) sowohl zur Erklärung oder genau präzisierten Beschreibung einer einfachen Setzung, d. h. eines Dinges oder einer Idee, als auch zum Beweis einer zusammengesetzten Setzung, d. h. eines Satzes, eines Urteils oder einer Wahrheit dienen[1]). Ja es kann sogar ein Satz, um seinen Sinn und seine Bedeutung kenntlich zu machen, erklärt werden, ohne daß es sich dabei um seine Wahrheit und den Beweis dieser Wahrheit handelt, wie man dies in den Predigten oder Homilien sieht, die gewisse Stellen der Heil. Schrift erklären, oder in den Repetitionen oder Vorlesungen über bestimmte Texte des bürgerlichen oder kanonischen Rechts, deren Wahrheit dabei vorausgesetzt wird. Man kann sogar sagen, daß es Setzungen gibt, die zwischen einer Idee und einem Urteil die Mitte halten: und zwar sind dies die Fragen, unter denen es wieder solche gibt, die als Antwort nur ein einfaches Ja oder Nein verlangen, und diese stehen den Urteilen am

---

[1]) Leibniz denkt dabei zunächst wohl an den schon oben zitierten, von ihm geschätzten und viel studierten J. H. Alsted, in dessen „Systema logicae harmonium" (Herbonae 1614) P. 69 das argumentum eingeteilt wird in argumentum simplex (welches Leibniz thème incomplexe nennt) und in „argumentum complexum". Jenes ist nach Alsted ein „terminus extra omnem dispositionem dirigens materiam" dies ist eine „defenitiv et distributiv". Vgl. Alsted p. 261 (Sch.). — Über den Unterschied der „termini incomplexi" und der „termini complexi" vgl. Leibniz „Generales Inquisitiones de Analysi notionum et veritatum" (1686): Opusc. et fragm. médits, éd. Couturat, bes. § 61.

nächsten. Doch gibt es auch solche, in welchen es auf das Wie und die näheren Umstände usw. ankommt; und hier bedarf es einer weitergehenden Ergänzung, um sie zu Urteilen umzubilden. Man kann allerdings sagen, daß schon in den Beschreibungen (selbst der rein idealen Dinge) eine stillschweigende Behauptung der Möglichkeit des Gegenstandes enthalten ist. Aber wie man auch die Erklärung und den Beweis von etwas Falschem unternehmen kann, was mitunter am besten dazu dient, es zu widerlegen, so kann auch die Kunst der Beschreibung sich auf Unmögliches erstrecken. Es verhält sich hiermit so, wie mit den Dingen, die man in den Erdichtungen des Grafen von Scandiano[2]), dem Ariost gefolgt ist, oder im Amadis von Gallien und anderen alten Romanen findet, oder auch in den Feenmärchen, die vor kurzem wieder in die Mode gekommen sind, in den wahrhaften Geschichten Lucians und den Reisen Cyranos von Bergerac[3]), um von dem Grotesken in der Malerei nicht zu reden. Ebenso weiß man, daß bei den Rhetorikern die Fabeln unter die Progymnasmata oder Vorübungen gezählt werden. Nimmt man aber die Erkenntnis in einem engeren Sinne, d. h. als Wahrheitserkenntnis, wie Sie es hier tun, so sage ich, daß sich allerdings die Wahrheit stets auf die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen gründet, daß jedoch der Satz, daß unsere Erkenntnis der Wahrheit ein Erfassen dieser Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ist, nicht allgemein zutrifft. Denn wenn wir die Wahrheit nur empirisch wissen, weil wir sie erfahren haben, ohne die Verknüpfung der Dinge und den Grund dessen, was wir erfahren haben, zu kennen, so erfassen wir diese Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung nicht; es sei denn, daß man darunter nur eine verworrene Empfindung ohne deutliches Bewußtsein versteht. Ihre Beispiele aber deuten, wie mir scheint, darauf hin, daß Sie

---

[2]) Unter dem Grafen von Scandiano ist zweifellos — wie sich aus der Beziehung auf Ariost ergibt — Bojardo (geb. 1434 in Scandiano) zu verstehen; nicht, wie Schaarschmidt angenommen hat, T. J. Ganzarini, der den Beinamen „il Scandianese" führt.

[3]) Cyrano de Bergerac L'histoire comique des états et empires de la lune; L'histoire comique des états et empires du soleil.

überall dort eine Erkenntnis fordern, wo man die Verknüpfung oder den Gegensatz gewahr wird, und das kann ich Ihnen nicht zugeben. Auch kann man eine komplexe gedankliche Setzung nicht nur derart behandeln, daß man die Beweise ihrer Wahrheit sucht, sondern auch, indem man sie auf andere Weise, wie ich schon bemerkt habe, den topischen Örtern gemäß erläutert und erklärt. Endlich habe ich über Ihre Definition noch eine Bemerkung zu machen: daß sie nämlich nur auf kategorische Wahrheiten zu passen scheint, in denen zwei Ideen: das Subjekt und das Prädikat, gegeben sind; es gibt aber auch eine Erkenntnis der hypothetischen Wahrheiten und derjenigen, die sich (wie die disjunktiven und andere) auf sie zurückführen lassen. Bei diesen findet zwischen einem Urteil als Antecedens und einem zweiten als Konsequens eine Verknüpfung statt; es können also mehr als zwei Ideen in sie eingehen.

§ 3. Philal. Beschränken wir uns hier auf die Erkenntnis der Wahrheit und wenden wir das, was über die Verknüpfung der Ideen gesagt werden wird, auch auf die Verknüpfung der Urteile an, um hierbei die kategorischen und hypothetischen Urteile in ihrer Gesamtheit zu umfassen. Ich glaube nun, daß man diese Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung auf vier Arten zurückführen kann, nämlich: 1) Einerleiheit oder Verschiedenheit; 2) Relation; 3) Koexistenz oder notwendige Verknüpfung; 4) wirkliches Dasein. (§ 4.) Denn daß die eine Idee nicht die andere, z. B. das Weiße nicht das Schwarze ist, bemerkt der Geist unmittelbar, (§ 5) weil er ihre Beziehung bemerkt, indem er sie miteinander vergleicht, z. B. daß zwei Dreiecke, deren Grundlinie gleich ist, und die zwischen zwei Parallellinien liegen, einander gleich sind. (§ 6.) Daneben gibt es die Koexistenz (oder vielmehr die Verknüpfung) von Eigenschaften, wie z. B. die Feuerbeständigkeit stets die anderen Ideen, die sich am Golde finden, begleitet. (§ 7.) Endlich gibt es noch ein wirkliches Dasein außer dem Geiste, wie wenn man sagt: Gott ist.

Theoph. Man kann, glaube ich, sagen, daß die Verbindung nichts anderes ist als die Beziehung oder Relation, sofern man diese im allgemeinen Sinne nimmt.

Auch habe ich vorhin bemerkt, daß jede Beziehung entweder eine Beziehung des Vergleichs oder des Zusammenbestehens ist. Die Beziehung des Vergleichs ergibt die Verschiedenheit und die Einerleiheit, sei es die durchgängige oder teilweise, und hieraus entstehen die Begriffe des Nämlichen oder Verschiedenen, des Ähnlichen oder Unähnlichen. Die Beziehung des Zusammenbestehens begreift dasjenige in sich, was Sie Koexistenz nennen: nämlich die Verknüpfung im Dasein[4]). Sagt man indes, daß ein Ding da sei, oder daß es wirkliches Dasein habe, so ist dies Dasein selbst das Prädikat, d. h. der Begriff des Daseins ist mit der Idee, um die es sich handelt, verbunden, und es findet eine Verknüpfung zwischen diesen beiden Begriffen statt[5]). Man kann auch das Dasein des Gegenstandes einer Idee als das Zusammenbestehen dieses Gegenstandes mit meinem Ich denken. So glaube ich, daß man sagen kann, daß es nur Vergleichung und Zusammenbestehen gibt, daß aber jene Art der Vergleichung, welche Einerleiheit oder Verschiedenheit bezeichnet, und jenes Zusammenbestehen, das zwischen dem Ding und mir selbst stattfindet, Beziehungen sind, welche unter den übrigen hervorgehoben zu werden verdienen. Vielleicht könnte man noch genauere und tiefere Untersuchungen darüber anstellen, doch begnüge ich mich hier, bloß Bemerkungen zu machen.

§ 8. Philal. Es gibt eine aktuelle Erkenntnis, die die gegenwärtige Erfassung der Beziehung der Ideen ist, und eine habituelle, die dann stattfindet, wenn der Geist sich der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der

---

[4]) Die Unterscheidung der Verhältnisse in „Vergleichungsverhältnisse" und „Verknüpfungsverhältnisse" („relations de comparaison" und „relations de concours"), die Leibniz hier durchführt, ist innerhalb der deutschen Philosophie insbesondere durch Tetens aufgenommen und weitergeführt worden. Tetens bildet Leibniz' Einteilung weiter aus, indem er unter den Verknüpfungsverhältnissen weiterhin die „unwirksamen Beziehungen" (der bloßen Mitwirklichkeit" oder Koexistenz) von den „wirksamen Beziehungen" (der Ursächlichkeit) unterscheidet. Näheres in Tetens' Philosoph. Versuchen über die menschl. Natur und ihre Entwicklung, Bützow und Weimar 1775, S. 330ff.

[5]) In diesen Sätzen ist die Grundanschauung, die Kant in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises vor Augen hat, auf ihren prägnantesten Ausdruck gebracht.

Idee so klar bewußt geworden ist und sie dergestalt in sein Gedächtnis eingeordnet hat, daß er jedesmal, wenn er über den Satz nachdenkt, sofort der darin enthaltenen Wahrheit, ohne im geringsten daran zu zweifeln, sicher ist. Denn da man immer nur eine einzige Sache zu gleicher Zeit klar und deutlich zu denken imstande ist, so würden die Menschen, wenn sie nur den jedesmaligen aktuellen Gegenstand ihrer Gedanken erkennten, alle sehr unwissend sein, und auch der, welcher das meiste erkennte, würde nur eine einzige Wahrheit erkennen.

Theoph. Allerdings muß unser Wissen, selbst das beweiskräftigste, da man es sehr häufig durch eine lange Kette von Schlüssen erwerben muß, die Erinnerung an eine frühere Beweisführung in sich schließen, die man, nachdem man einmal den Schluß gezogen, nicht mehr deutlich übersieht; sonst würde man eben diese Beweisführung immer wiederholen müssen. Ja selbst während man sich mit ihr beschäftigt, vermöchte man sie nicht auf einmal vollständig zu umfassen, denn nicht alle ihre Teile können zu gleicher Zeit dem Geiste gegenwärtig sein; indem man sich somit immer den vorhergehenden Teil vor Augen hielte, würde man niemals bis zum letzten, der den Schluß vollendet, fortschreiten können. Daher wäre es auch schwer, ohne Schrift die Wissenschaften fest zu begründen, da das Gedächtnis hierfür nicht sicher genug ist. Hat man aber eine lange Beweisführung, wie es z. B. die des Apollonius sind, schriftlich aufgesetzt und sie allen ihren Teilen nach durchlaufen, wie wenn man eine Kette Ring für Ring untersuchte, so kann man seiner Schlußfolgerungen sicher sein, wozu auch die Proben dienen; und endlich rechtfertigt der Erfolg das Ganze. Man ersieht indessen hieraus, daß es, da der Glaube stets auf der Erinnerung an unser früheres Leben und an frühere Beweise oder Gründe beruht, nicht in unserer Macht oder in unserer freien Willkür gelegen ist, zu glauben oder nicht zu glauben, denn das Gedächtnis ist nichts, was von unserem Willen abhängt.

§ 9. Philal. Allerdings ist unser habituelles Wissen von doppelter Art und enthält zwei verschiedene Grade. Mitunter erkennt unser Geist, wenn die Wahrheiten, die er sich im Gedächtnis gleichsam aufgespart hat, sich ihm

darstellen, sofort die Beziehung, welche zwischen den Ideen, die in sie eingehen, stattfindet; mitunter aber begnügt er sich auch damit, sich der Überzeugung zu erinnern, ohne die Beweise, die ihn zu ihr hinführten, zu behalten, ja oft sogar ohne imstande zu sein, sie sich, auch wenn er es wollte, wieder zurückzurufen. Man könnte meinen, dies hieße mehr seinem Gedächtnis vertrauen, als die Wahrheit, die in Frage steht, wirklich erkennen, und ich war früher der Ansicht, daß es sich hier um ein Mittelding zwischen Meinung und Erkenntnis handelt und um eine Gewißheit, die den einfachen, auf das Zeugnis eines anderen gegründeten Glauben übertrifft. Nachdem ich indes die Sache reiflich überdacht, finde ich, daß diese Erkenntnis eine vollständige Gewißheit in sich schließt. Ich erinnere mich, d. h. ich erkenne (da die Erinnerung ja nur die Wiederauffrischung eines früheren Dinges ist), daß ich einmal der Wahrheit des Satzes, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei Rechten gleich sind, sicher gewesen bin. Die Unveränderlichkeit derselben Beziehungen zwischen denselben unveränderlichen Dingen bildet nun gegenwärtig die vermittelnde Idee, welche mir zeigt, daß, wenn jene Winkel einmal zwei Rechten gleich gewesen sind, sie es noch immer sein werden. Auf dieser Grundlage liefern in der mathematischen Wissenschaft die besonderen Beweisführungen allgemeine Erkenntnisse; sonst würde die Erkenntnis eines Geometers sich nicht über diejenige besondere Figur hinaus erstrecken, welche er sich beim Beweis vorgezeichnet hat.

Theoph. Die vermittelnde Idee, von der Sie reden, setzt die Treue unseres Gedächtnisses voraus, doch geschieht es mitunter, daß unsere Erinnerung uns täuscht und daß wir nicht alle nötige Sorgfalt angewendet haben, wenngleich wir jetzt davon überzeugt sind, es getan zu haben. Dies zeigt sich klar bei der Revision der Rechnungen. Es gibt mitunter amtlich bestellte Revisoren, wie bei unseren Bergwerken im Harz, und man hat, um die Einnehmer der einzelnen Bergwerke aufmerksamer zu machen, auf jeden Rechenfehler eine bestimmte Geldstrafe gesetzt, und trotzdem kommen solche vor. Je sorgfältiger man indessen hierbei verfährt, desto mehr kann man den früheren Schlußfolgerungen trauen. Ich habe

eine Art, die Rechnungen zu schreiben, entworfen, nach welcher der, der die Summen der Kolonnen zusammenzieht, auf dem Papier den Fortgang der einzelnen Denkschritte derart bezeichnet, daß kein Schritt unnütz gemacht wird. Er kann die Rechnung stets wieder durchsehen und die letzten Fehler verbessern, ohne daß sie auf die ersten zurückwirken: auch kostet die Revision, die ein anderer anstellen will, auf diese Art fast gar keine Mühe, weil er eben diese Beziehungen mit einem Blick nachprüfen kann; ganz abgesehen von den Mitteln, auch die Rechnungen jedes einzelnen Absatzes durch eine sehr bequeme Probe zu verifizieren, ohne daß die Beobachtung dieser Regeln die Arbeit des Rechnens sonderlich vermehrt[6]). Dies alles macht wohl begreiflich, daß man auf dem Papier strikte Beweisführungen haben kann und in der Tat auch ohne Zweifel unendlich viele besitzt. Wenn man sich indessen nicht erinnert, hierbei eine vollkommene Strenge gebraucht zu haben, so kann man in seinem Innern diese Gewißheit nicht haben. Diese Strenge besteht in einem ordnungsmäßigen Verfahren, dessen Beobachtung bei jedem Teil eine Gewähr für das Ganze ist, wie man sich der Güte einer Kette dadurch versichert, daß man sie Ring für Ring prüft und jeden einzelnen besichtigt, um zu sehen, ob er fest ist, wobei man mit der Hand Maßnahmen trifft, um keinen zu überspringen. Auf diese Weise erlangt man alle Gewißheit, deren die menschlichen Dinge überhaupt fähig sind. Ich bin indessen nicht damit einverstanden, daß in der Mathematik die besonderen Beweise, die man an der einzelnen Figur, die man gezeichnet hat, führt, jene allgemeine Gewißheit gewähren, wie Sie es anzunehmen scheinen. Denn man muß wissen, daß es nicht die Figuren sind, auf denen die geometrischen Beweise beruhen, obgleich der ekthetische Stil des Vortrags dies glauben machen kann[7]). Die Kraft der Beweisführung ist von der

[6]) In einzelnen wird das Verfahren, auf das Leibniz sich hier bezieht, in seinem Aufsatz „De dyadicis“ deutlich (Math. VII, 228 ff.).

[7]) Was unter dem „ekthetischen Stil“ der geometrischen Beweisführung zu verstehen ist, wird an einer späteren Stelle (Buch IV, Kap. 17, § 3) deutlich. Die „Ekthese“ wird hier als die Darstellung eines allgemeinen geometrischen Satzes in einem besonderen Beispiel erklärt, — welches Beispiel jedoch nur als Anknüpfung für den Beweis dient, nicht aber dessen logischen Grund ausmacht.

gezeichneten Figur ganz unabhängig, und diese dient nur dazu, das Verständnis dessen, was man sagen will, zu erleichtern und die Aufmerksamkeit festzuhalten. Es sind die allgemeinen Sätze, d. h. die Definitionen, die Axiome und die schon bewiesenen Lehrsätze, die den eigentlichen Beweis ausmachen und ihn auch dann, wenn keine Figur dabei wäre, aufrecht erhalten würden. Aus diesem Grunde hat ein gelehrter Geometer, Scheubelius, die Figuren des Euklid ohne die zugehörigen Buchstaben gegeben, vermittels deren man sie mit den Beweisen, die er hinzufügt, verknüpfen könnte, und ein anderer, Herlinus, hat eben diese Beweise in Syllogismen und Prosyllogismen aufgelöst[8]).

Kapitel II.

Von den Graden unserer Erkenntnis.

§ 1. Philal. Die Erkenntnis ist also intuitiv, wenn der Geist die Übereinstimmung zweier Ideen unmittelbar durch sie selbst, ohne Dazwischenkunft irgendeiner anderen, gewahr wird. In diesem Fall nimmt er sich nicht die Mühe, die Wahrheit zu beweisen oder zu prüfen. Wie das Auge das Licht sieht, so sieht der Geist, daß das Weiße nicht das Schwarze, daß ein Kreis nicht ein Dreieck ist, daß zwei und eins drei sind. Diese Erkenntnis ist die klarste und gewisseste, deren die menschliche Schwäche fähig ist; sie wirkt auf eine unwiderstehliche Art, ohne dem Geiste zu gestatten, daß er zaudert. Man erkennt hier, daß die Idee im Geiste in der Art, wie man sie gewahr wird, vorhanden ist. Wer eine größere Gewißheit verlangt, weiß nicht, was er verlangt.

Theoph. Die ursprünglichen Wahrheiten, die man durch Intuition erkennt, sind ebenso wie die abgeleiteten von zweierlei Art: sie gehören entweder zu den Vernunftwahrheiten oder zu den Tatsachenwahrheiten. Die Vernunftwahrheiten sind

---

[8]) Johann Scheybl (1494—1570); „Das sibend, acht und neunt Buch des hochberühmbten Mathematici Euclidis Megarensis“; Sex libri primi de geometri, cis principiis graece et latine cum commentario; über Herlinois s. Band I, S. 28.

notwendige, die Tatsachenwahrheiten zufällige. Die ursprünglichen Vernunftwahrheiten sind diejenigen, die ich mit einem Gesamtnamen identische nenne, weil sie, ohne uns etwas zu lehren, nur dasselbe zu wiederholen scheinen. Sie sind bejahend oder verneinend. Bejahend sind z. B. die folgenden: Jedes Ding ist, was es ist; und in allen Fällen, die man immer wählen mag, ist A = A und B = B. Ich werde das sein, was ich sein werde. Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben. Nichts bedeutet in Versen wie in Prosa Nichts oder sehr wenig sein (rien en vers comme en prose, c'est être rien ou peu de chose). Ein gleichseitiges Rechteck ist ein Rechteck; ein vernünftiges Tier ist immer ein Tier. Oder als Beispiel eines hypothetischen Satzes: Wenn die reguläre Figur von vier Seiten ein gleichseitiges Rechteck ist, so ist sie ein Rechteck. Auch die kopulativen und disjunktiven Sätze und andere sind dieser Identitätsform fähig und ich betrachte selbst einen Satz wie: nicht-A ist nicht-A als einen bejahenden; ebenso den hypothetischen Satz: Wenn A Nicht-B ist, so folgt, daß A nicht-B ist. Ebenso: Wenn Nicht-A BC ist, so folgt, daß Nicht-A BC ist. Wenn eine Figur, die keinen stumpfen Winkel hat, ein regelmäßiges Dreieck sein kann, so kann eine Figur, die keinen stumpfen Winkel hat, regelmäßig sein.

Ich komme jetzt zu den identischen Verneinungssätzen, die entweder unter das Prinzip des Widerspruches fallen oder disparate sind. Das Prinzip des Widerspruchs ist im allgemeinen: Ein Satz ist entweder wahr oder falsch; dies schließt zwei wahre Aussagen ein; erstens, daß das Wahre und das Falsche in demselben Satze nicht zusammen bestehen können, oder daß ein Satz nicht zugleich wahr und falsch sein kann; zweitens, daß das Gegenteil oder die Verneinung des Wahren und des Falschen nicht zugleich stattfindet, oder daß es zwischen Wahrem und Falschem kein Mittleres gibt, oder auch, daß ein Satz unmöglich zugleich weder wahr noch falsch sein kann. Dies alles nun gilt ebenso im Besonderen für alle nur erdenklichen Sätze, z. B.: Was A ist, kann

nicht Nicht-A sein; oder AB kann nicht nicht-A sein; ein gleichseitiges Rechteck kann kein Nicht-Rechteck sein. Ferner: es ist wahr, daß jeder Mensch ein Tier ist, also ist es falsch, daß sich irgendein Mensch findet, der kein Tier wäre. Man kann diese Aussagen auf mancherlei Art abändern und sie auf Kopulativ- und Disjunktivsätze und auf andere anwenden.

Was die disparaten Sätze betrifft, so sind dies solche, welche besagen, daß der Gegenstand einer Idee nicht Gegenstand einer anderen sei, z. B. daß die Wärme nicht dasselbe ist wie die Farbe; ebenso, daß der Mensch und das Tier nicht dasselbe sind, obgleich der Mensch ein Tier ist. Alles dies läßt sich bejahen, unabhängig von jeder Probe oder jedem indirekten Beweis, d. h. von jeder Zurückführung auf den Satz des Widerspruchs — wenn die Ideen hinlänglich verstanden werden, um hier keiner Analyse zu bedürfen. Andernfalls ist man Irrtümern unterworfen; denn wenn man sagte: ein Dreieck und eine dreiseitige Figur ist nicht dasselbe, so würde man sich irren, weil man bei richtiger Betrachtung findet, daß die drei Seiten und die drei Winkel immer zusammenbestehen. Wenn man sagte: das vierseitige Rechteck und das Rechteck ist nicht dasselbe, würde man sich gleichfalls irren, denn man findet, daß bloß die Figur mit vier Seiten lauter rechte Winkel haben kann. Indessen kann man immer in abstracto sagen, daß das Dreieck nicht das Dreiseit ist oder daß, wie die Philosophen sagen, die formellen Gründe für beide nicht die nämlichen sind. Es handelt sich hier um verschiedene Beziehungen derselben Sache.

So mancher wird, wenn er all das, was wir bisher gesagt haben, mit Geduld angehört hat, sie am Ende doch verlieren und sagen, daß wir uns mit leeren Sätzen die Zeit vertreiben, und daß alle identischen Wahrheiten zu nichts nütz sind. Aber man wird so nur urteilen, weil man über diese Gegenstände nicht gehörig nachgedacht hat. So werden z. B. die logischen Schlüsse durch die identischen Grundsätze bewiesen, und die Geometer bedürfen in ihren indirekten Beweisen, die eine Zurückführung auf Unmögliches sind, des Satzes des Widerspruchs. Begnügen wir

uns hier, die Anwendung der identischen Sätze in dem Beweis der logischen Schlußformen zu zeigen. Ich sage also, daß das bloße Prinzip des Widerspruchs genügt, um die zweite und dritte syllogistische Figur vermöge der ersten zu beweisen. Man kann z. B. in der ersten Figur nach dem Modus Barbara schließen:

Alles B ist C,
Alles A ist B,
also Alles A ist C.

Setzen wir, daß der Schluß falsch (oder daß einiges A nicht C sei), so muß auch einer der beiden Vordersätze falsch sein. Setzen wir, daß der Untersatz wahr ist, so muß der Obersatz, welcher behauptet, daß alles B C ist, falsch sein. Es muß also sein Gegenteil wahr sein: d. h. einiges B wird nicht C sein. Dies wird nun der Schlußsatz eines neuen Syllogismus sein, der sich aus der Falschheit des Schlußsatzes und der Wahrheit des einen Vordersatzes des vorhergehenden Syllogismus ergibt. Der neue Syllogismus lautet folgendermaßen:

Einiges A ist nicht C.

Dies ist das Gegenteil des früheren, jetzt als falsch angenommenen, Schlußsatzes.

Alles A ist B.

Dies ist der vorher als wahr angenommene Untersatz.

Also ist Einiges B nicht C.

Dies ist der nunmehrige wahre Schlußsatz, welcher dem früheren falschen Vordersatz entgegengesetzt ist. Dieser Syllogismus gehört dem Modus Disamis der dritten Figur an, der sich also offenbar und auf den ersten Blick aus dem Modus Barbara der ersten Figur ableiten läßt, ohne etwas anderes als das Prinzip des Widerspruchs anzuwenden. Schon in meiner Jugend, als ich diese Dinge genauer untersuchte, machte ich die Bemerkung, daß alle Modi der zweiten und dritten Figur, einzig auf Grund dieser Methode, aus der ersten hergeleitet werden können, indem man voraussetzt, daß der Modus der ersten richtig ist und daß folglich, wenn der Schlußsatz falsch ist, also sein kontradiktorisches Gegenteil als wahr anzusehen ist und wenn ferner einer der Vordersätze als

wahr angenommen wird, notwendig das kontradiktorische Gegenteil des anderen Vordersatzes wahr sein muß[9]). Allerdings bedient man sich in den logischen Schulen lieber der Umkehrungen, um die weniger ursprünglichen Figuren aus der ersten, welche die ursprüngliche ist, abzuleiten, weil dies für die Schüler bequemer scheint. Für die aber, welche jene Beweisgründe suchen, bei denen man so wenig als möglich Voraussetzungen anwenden muß, wird man nicht durch die Voraussetzung der Umkehrung etwas beweisen, was man durch das Grundprinzip allein beweisen kann; und dies ist das des Widerspruchs, welches weiter nichts voraussetzt. Ich habe sogar die folgende Beobachtung gemacht, die bemerkenswert scheint: daß nämlich von den weniger ursprünglichen Figuren nur diejenigen, die man direkte nennt, nämlich die zweite oder dritte, lediglich durch das Prinzip des Widerspruchs bewiesen werden können; dagegen hat die indirekte, weniger ursprüngliche Figur, nämlich die vierte Figur — deren Erfindung die Araber dem Galen zuschreiben, obwohl wir in dessen uns noch erhaltenen Schriften ebensowenig wie bei den übrigen griechischen Autoren etwas von ihr finden —, diese vierte Figur hat, sage ich, den Nachteil, daß sie aus der ersten oder ursprünglichen nicht allein durch diese Methode gewonnen werden kann, sondern daß man noch eine andere Voraussetzung, nämlich die Umkehrungen, anwenden muß: so daß sie der ersten um einen Grad ferner steht, als die zweite und dritte, die auf gleicher Stufe stehen und von der ersten gleich weit entfernt sind, während die vierte noch die zweite und dritte nötig hat, um bewiesen zu werden[10]). Denn es trifft sich gerade, daß sich die Umkehrungen, deren sie nötig hat, aus der zweiten und dritten Figur beweisen lassen, deren Beweis seinerseits von Umkehrungen unabhängig ist, wie ich soeben gezeigt habe Schon Petrus Ramus hatte diese Bemerkung über die Beweisbarkeit der Umkehrung durch diese Figuren

---

[9]) In der „Dissertatio de arte combinatoria vom Jahre 1666; s. Mathemat. Schriften, Band V, S. 33.

[10]) Im übrigen hat sich Leibniz — im Gegensatz zu Kant — für die Gültigkeit dieser vierten syllogistischen Figur ausgesprochen, vgl. seinen Brief an Koch, Gerh. VII, 477 f.

gemacht und warf, wenn ich mich nicht irre, den Logikern, welche sich der Umkehrung bedienen, um diese Figuren zu beweisen, einen Zirkelschluß vor[11]), obgleich es nicht sowohl ein Zirkelschluß war, den er ihnen hätte vorwerfen sollen (denn sie bedienten sich ihrerseits gar nicht dieser Figuren, um die Umkehrungen zu rechtfertigen), als ein Hysteron Proteron, weil die Umkehrungen eher durch diese Figuren, als diese Figuren durch die Umkehrungen bewiesen werden sollten. Da aber dieser Beweis der Gültigkeit der Umkehrungen zugleich den Nutzen der bejahenden identischen Sätze, die einige für ganz nichtig ansehen, zeigt, so wird es um so angebrachter sein, ihn hierher zu setzen. Ich will nur von den Umkehrungen ohne Kontraposition sprechen, die mir hier genügen, und die entweder einfache oder, wie man sie nennt, Umkehrungen *per accidens* sind. Die einfachen Umkehrungen sind von zweierlei Art: erstlich die eines allgemein verneinenden Satzes, z. B. kein Quadrat ist stumpfwinklig, also ist kein Stumpfwinkliges ein Quadrat; zweitens die eines partikulär bejahenden Satzes, z. B. einige Dreiecke sind stumpfwinklig, also ist einiges Stumpfwinklige ein Dreieck. Die Umkehrung *per accidens* aber, wie man sie nennt, betrifft den allgemein bejahenden Satz, z. B. jedes Quadrat ist ein Rechteck, also sind einige Rechtecke Quadrate. Hier versteht man unter einem Rechteck immer eine Figur, deren Winkel sämtlich rechte sind, und unter einem Quadrat ein regelmäßiges Viereck.

Jetzt handelt es sich darum, diese drei Arten von Umkehrungen, nämlich

1. Kein A ist B; also kein B ist A.
2. Einiges A ist B; also einiges B ist A.
3. Alles A ist B; also einiges B ist A.

zu beweisen.

Beweis der ersten Umkehrung im Modus Cesare der zweiten Figur:

---

11) Scholarum dialecticarum Lib. VII, cap, 6; vgl. „De arte combinatoria", Math. V, 33.

Kein A ist B,
Alles B ist B,
also Kein B ist A.

Beweis der zweiten Umkehrung im Modus Datisi der dritten Figur:

Alles A ist A,
Einiges A ist B,
also Einiges B ist A.

Beweis der dritten Umkehrung im Modus Darapti der dritten Figur:

Alles A ist A,
Alles A ist B,
also Einiges B ist A.

Es ergibt sich hieraus, daß die reinsten und scheinbar unnützesten identischen Sätze in abstrakten und allgemeinen Erwägungen von bedeutendem Nutzen sind, und wir können hieraus lernen, daß man keine Wahrheit verachten darf. Was den Satz betrifft, daß drei so viel als zwei und eins ist, den Sie gleichfalls als ein Beispiel einer intuitiven Erkenntnis anführen, so will ich bemerken, daß dies nur die Definition des Ausdrucks drei ist, denn die einfachsten Definitionen der Zahlen werden so gebildet: zwei ist eins und eins, drei ist zwei und eins; vier ist drei und eins und so fort. Allerdings ist hierin, wie ich schon bemerkt habe, ein Urteil verborgen, nämlich daß diese Ideen möglich sind; und dies wird hier intuitiv erkannt. Man kann daher sagen, daß eine intuitive Erkenntnis in den Definitionen enthalten ist, wenn ihre Möglichkeit sofort einleuchtet. Auf diese Art enthalten alle adäquaten Definitionen ursprüngliche Vernunftwahrheiten und folglich intuitive Erkenntnisse. Endlich kann man im allgemeinen sagen, daß alle ursprünglichen Vernunftwahrheiten unmittelbar sind, und zwar von einer Unmittelbarkeit, wie sie den Ideen zukommt.

Was die ursprünglichen Tatsachenwahrheiten anbetrifft, so sind dies die unmittelbaren inneren Erfahrungen von einer Unmittelbarkeit, wie sie der Empfindung zukommt. Hierher gehört die erste Wahrheit der Kartesianer oder des heiligen Augustin: Ich denke,

also bin ich, d. h. ich bin ein Wesen, das denkt. Doch muß man wissen, daß ebenso wie die identischen Sätze allgemeine oder besondere, und wie die einen ebenso klar als die anderen sind — denn es ist ebenso klar, wenn ich sage, daß A A ist, als wenn ich sage, daß ein Ding das ist, was es ist, —, das Gleiche auch von den ersten Tatsachenwahrheiten gilt. Denn mir ist nicht allein unmittelbar klar, daß ich denke, sondern es ist mir ganz ebenso klar, daß ich verschiedene Gedanken habe, daß ich bald A und bald B denke usw.[12]) Also ist das Cartesianische Prinzip gültig, aber es ist nicht das einzige seiner Art. Man sieht daraus, daß alle ursprünglichen Vernunft- oder Tatsachenwahrheiten dies miteinander gemein haben, daß man sie nicht durch etwas Gewisseres beweisen kann.

§ 2. Philal. Ich freue mich, daß Sie das, was ich hinsichtlich der intuitiven Erkenntnisse nur angedeutet habe, weiter ausführen. Nun ist die demonstrative Erkenntnis nur eine Verkettung der intuitiven Erkenntnisse in allen Verknüpfungen der mittelbaren Ideen. Denn oft kann der Geist die Ideen nicht unmittelbar miteinander verbinden, vergleichen oder zueinander in Beziehung setzen, was ihn nötigt, sich anderer vermittelnder Ideen (einer oder mehrerer) zu bedienen, um die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, welche gesucht wird, zu entdecken, und dies nennt man eben schließen. So findet man z. B. in dem Beweis, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei Rechten gleich sind, bestimmte andere Winkel, von denen man erkennt, daß sie sowohl den drei Winkeln des Dreiecks als auch zwei Rechten gleich sind. § 3. Diese Ideen, welche man vermittelnd eintreten läßt, heißen Beweise, und die Anlage des Geistes, sie zu finden, Scharfsinn. § 4. Aber selbst wenn sie gefunden sind, kann man die Erkenntnis, um die es sich hier handelt, nicht ohne Mühe und Aufmerksamkeit, noch auch durch einen bloßen flüchtigen Blick erlangen; denn man muß hier in eine fortschreitende Reihe von Ideen eintreten, die nur allmählich und schrittweise entsteht, und (§ 5) dem Be-

---

[12]) S. hierüber die „Animadvers. in part. general. Principiorum Cartesianorum", Band I, S. 289.

weisverfahren geht der Zweifel voraus. § 6. Die demonstrative Erkenntnis ist weniger klar als die intuitive, wie ein Bild, das durch mehrere Spiegel reflektiert und von einem zum andern geworfen wird, bei jeder Reflexion schwächer wird, und besonders für schwache Augen nicht mehr sogleich erkennbar ist. Das Gleiche gilt von einer Erkenntnis, die durch eine lange Folge von Beweisen hervorgebracht ist. § 7. Denn obwohl jeder Schritt, den die Vernunft im Beweise tut, eine intuitive oder einfach anschauende Erkenntnis ist, so halten nichtsdestoweniger die Menschen in dieser langen Folge von Beweisen, da das Gedächtnis diese Verknüpfung von Ideen nicht so genau behält, häufig Falschheiten für Beweise.

Theoph. Außer dem natürlichen oder durch Übung erlangten Scharfsinn gibt es eine Kunst, die mittleren Ideen (den terminus medius) zu finden, und diese Kunst ist die Analyse. Nun ist zu bemerken, daß es sich hierbei bald darum handelt, die Wahrheit oder Falschheit eines gegebenen Satzes zu finden, was nichts anderes ist, als die Beantwortung der Frage: *An?* d. h. ist es so oder nicht?, bald um die Beantwortung einer (caeteris paribus) schwereren Frage: nämlich der Frage wodurch und wie?, bei der man mehr zu ergänzen hat. Lediglich diese Fragen, die also einen Teil des Satzes unentschieden lassen, werden von den Mathematikern Probleme genannt; — wie wenn man einen Spiegel zu finden verlangt, der alle Sonnenstrahlen auf einen Punkt vereinigt, d. h. nach seiner Gestalt und der Art, wie er hergestellt werden muß, fragt. Was die erste Art von Fragen anbetrifft, wo es sich bloß um Wahrheit oder Falschheit handelt, an dem Subjekt oder Prädikat selbst aber nichts weiter zu ergänzen ist, so spielt hier die Erfindung eine geringere Rolle; doch wirkt sie auch hier mit, und das bloße Urteil genügt nicht. Jemand, der Urteil besitzt, d. h. der der Aufmerksamkeit und Überlegung fähig ist und der die nötige Muße, Geduld und Freiheit des Geistes hat, wird allerdings den schwierigsten Beweis verstehen können, wenn er ihm gehörig vorgelegt wird. Aber der urteilsfähigste Mensch der Welt wird ohne jede andere Hilfe nicht immer imstande sein, diesen Beweis zu finden. Also spielt hierbei auch die Gabe der Erfindung eine Rolle: und zwar

besaßen die Geometer diese früher in höherem Grade als jetzt. Denn da die Analyse noch weniger ausgebildet war, bedurfte es mehr Scharfsinn, um zum Ziele zu gelangen, und deshalb glauben noch heute manche Geometer vom alten Schlage oder andere, welche in den neuen Methoden noch nicht genug geübt sind, Wunder was zu tun, wenn sie den Beweis irgendeines Lehrsatzes finden, den andere vor ihnen erfunden haben. Diejenigen aber, die in der Kunst der Erfindung geübt sind, wissen, wann dies schätzbar ist oder nicht. Wenn z. B. jemand die Quadratur eines Raumes veröffentlicht, der von einer Kurve und einer Geraden begrenzt ist und wenn diese Quadratur in allen seinen Abschnitten gelingt, also nach meiner Bezeichnungsweise allgemein ist, so steht es nach unseren Methoden immer in unserer Macht, den Beweis dafür zu finden, wenn man sich nur die Mühe dazu nehmen will. Es gibt aber besondere Quadraturen gewisser Abschnitte, wo die Sache so verwickelt sein kann, daß man es vorläufig nicht immer in seiner Gewalt hat, sie zu entwirren. Bisweilen bietet uns auch die Induktion im Gebiet der Zahlen und Figuren Wahrheiten dar, deren allgemeinen Grund man noch nicht entdeckt hat. Denn es fehlt noch viel daran, daß man in der Geometrie und in der Lehre von den Zahlen zur Vollendung der Analyse gelangt sei, wie manche sich dies, auf die Prahlereien einiger sonst ausgezeichneter, aber etwas zu vorschneller oder zu ehrgeiziger Männer hin, eingebildet haben.

Viel schwerer jedoch als den Beweis für Wahrheiten zu finden, die ein anderer entdeckt hat, ist es, selbst wichtige Wahrheiten zu entdecken, und noch mehr, die Mittel zu finden, das, was man sucht, gerade dann, wann man es sucht, zu vollbringen. Man gelangt oft zu schönen Wahrheiten durch die Synthese, indem man vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitet; aber wenn es sich darum handelt, gerade das Mittel für den bestimmten Zweck, den man sich vorsetzt, zu finden, so genügt gewöhnlich die Synthese nicht, und oft hieße es, das Meer austrinken wollen, wenn man alle erforderlichen Kombinationen machen wollte, wenngleich man sich häufig durch die Methode der Ausschließungen helfen kann, die

einen guten Teil unnützer Kombinationen entfernt; und oft läßt die Natur der Sache keine andere Methode zu. Aber man hat nicht immer die Mittel, sie in zweckdienlicher Weise anzuwenden. Die Analyse also hat uns in diesem Labyrinth den Faden zu geben, wenn dies überhaupt möglich ist; denn es gibt Fälle, wo die Natur der Frage selbst fordert, daß man gleichsam nach allen Seiten tastet, da Abkürzungen nicht immer möglich sind.

§ 8. Philal. Da man nun beim Beweisen immer die intuitiven Erkenntnisse voraussetzt, so hat dies, denke ich, zu dem Axiom Veranlassung gegeben: daß jeder Schluß aus schon Bekanntem und Zugestandenem *(ex praecognitis et praeconcessis)* hervorgeht[13]. Wir werden aber Gelegenheit haben, von dem, was an diesem Axiom falsch ist, zu sprechen, wenn wir von den Maximen handeln werden, welche man fälschlich als die Grundlagen unserer Beweise ansieht.

Theoph. Ich bin neugierig, zu vernehmen, welchen Fehler Sie in einem Axiom finden können, das so vernünftig scheint. Müßte man immer alles auf intuitive Erkenntnisse zurückführen, so würden die Beweise oft von unerträglicher Weitschweifigkeit sein. Die Mathematiker sind daher so geschickt gewesen, die Schwierigkeiten zu teilen und vermittelnde Sätze besonders zu beweisen. Und auch hierin gibt es noch Kunstgriffe, denn da die mittleren Wahrheiten (welche man *Lemmata* [Lehnsätze] nennt, da sie nicht direkt zur Sache selbst zu gehören scheinen) auf mancherlei Weise gefunden werden können, so ist es zur Unterstützung der Fassungskraft und des Gedächtnisses gut, diejenigen von ihnen auszuwählen, die den Beweisgang sehr abkürzen und die auch um ihrer selbst willen wert erscheinen, daß man sie erwähnt und beweist. Aber es gibt noch ein anderes Hindernis: daß es nämlich nicht leicht ist, alle Axiome zu

[13]) Vgl. Aristoteles, Analyt. poster. I, 1, 71a I: *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως . . . αἵ τε γὰρ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν διὰ τούτου τοῦ τρόπου παραγίγνονται καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστη τεχνῶν ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς λόγους οἵ τε διὰ συλλογισμῶν καὶ οἱ δι' ἀπαγωγῆς. ἄμφότερα γὰρ διὰ προγιγνωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν, οἱ μὲν λαμβάνοντες ὡς παρὰ ξυνιέντων, οἱ δὲ δεικνύντες τὸ καθ' ὅλον διὰ τοῦ δῆλον εἶναι τὸ καθ' ἕκαστον.*

beweisen und die Beweise gänzlich auf intuitive Erkenntnisse zurückzuführen. Hätte man hierauf warten wollen, so würden wir vielleicht die Wissenschaft der Geometrie noch heute nicht besitzen. Aber wir haben darüber schon in unseren ersten Unterredungen gesprochen und werden Gelegenheit haben, noch mehr davon zu reden.

§ 9. Philal. Wir werden bald dazu kommen; jetzt möchte ich nur noch bemerken, was ich schon mehr als einmal berührt habe, daß der allgemeinen Meinung nach nur die mathematischen Wissenschaften einer auf Beweis beruhenden Gewißheit fähig sind; daß es aber vielleicht — da die intuitive Erkenntnis der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung kein Vorrecht ist, das den Ideen der Zahlen und Figuren allein anhaftet — an einem Mangel an Fleiß bei uns liegt, daß die Mathematik allein es zu Beweisen gebracht hat. § 10. Verschiedene Gründe haben dazu beigetragen. Die mathematischen Wissenschaften sind von sehr allgemeinem Nutzen, und der geringste Unterschied ist in ihnen sehr leicht zu erkennen. § 11. Die anderen einfachen Ideen dagegen, die Erscheinungen oder Empfindungen sind, welche in uns hervorgerufen werden, haben kein genaues Maß für ihre verschiedenen Grade[14]). § 12. Wenn aber die Verschiedenheit z. B. der sichtbaren Qualitäten groß genug ist, um im Geiste klar unterschiedene Ideen, wie die des Blauen und Roten, zu erwecken, so sind auch sie, ebenso wie die Ideen der Zahl und der Ausdehnung, des Beweises fähig.

Theoph. Es gibt recht ansehnliche Beispiele der Anwendung strenger Beweise außerhalb der Mathematik,

---

[14]) Der Text (bei Erdmann und Gerhardt) „des apparences ou situations produites en nous“ gibt keinen verständlichen Sinn; wie sich aus der Vergleichung mit Lockes Original ergibt, ist statt „situations“ offenbar „sensations“ zu lesen. S. Locke IV, 2, 11: „Denn da diese anderen einfachen Ideen Erscheinungen oder Empfindungen sind, die in uns durch die Größe, Gestalt, Zahl und Bewegung kleiner, für sich unwahrnehmbarer Teilchen hervorgerufen werden, so sind auch ihre verschiedenen Grade von der Veränderung einiger oder aller dieser Ursachen abhängig, und da diese Veränderung in materiellen Teilchen, von denen jedes zu fein ist, um wahrgenommen zu werden, von uns nicht beobachtet werden kann, so ist es für uns unmöglich, exakte Maße von den verschiedenen Graden dieser einfachen Ideen zu besitzen.“

und man kann sagen, daß Aristoteles deren schon in seiner ersten Analytik gegeben hat. In der Tat ist die Logik ebenso beweisfähig als die Geometrie, und man kann sagen, daß die Logik der Geometer oder die Schlußmethoden, welche Euklides bei seiner Lehre von den Verhältnissen erläutert und aufgestellt hat, eine Erweiterung oder spezielle Entwicklung der allgemeinen Logik bilden[15]). Archimedes ist von den uns erhaltenen Schriftstellern der erste, der die Kunst des Beweisens bei einer Frage, die zur Physik gehört, geübt hat, wie er dies in seinem Buch vom Gleichgewicht getan hat. Ferner kann man sagen, daß die Rechtsgelehrten manche gute Beweise besitzen, vor allem die alten römischen Juristen, deren Fragmente uns in den Pandekten aufbewahrt worden sind. Ich bin durchaus der Ansicht des Laurentius Valla, der diese Schriftsteller nicht genug bewundern kann[16]), unter anderem auch deshalb, weil sie sich alle so richtig und präzis ausdrücken und in der Tat in einer Weise argumentieren, die nahezu beweiskräftig ist, ja oft in der Tat vollkommene Beweiskraft besitzt. Auch weiß ich keine Wissenschaft außer der des Rechts und des Krieges, in der die Römer dem von den Griechen Empfangenen etwas Bedeutendes hinzugefügt hätten.

Tu regere imperio populos, Romane, memento;
Hae tibi erunt artes pacique imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos[17]).

---

[15]) Vgl. bes. Leibniz' Schreiben an Gabriel Wagner (Gerh. VII, 514ff.): „Es ist gewiß kein geringes, daß Aristoteles diese Formen in unfehlbare Gesetze bracht, mithin der erste in der Tat gewesen, der mathematisch außer der Mathematik geschrieben ... Zwar ist diese Arbeit des Aristoteles nur ein Anfang und gleichsam das ABC, wie es dann andere mehr zusammengesetzte und schwerere Formen gibt, die man alsdann erst brauchen kann, wenn man mit hilff dieser ersten und leichten Formen festgestellt, als zum Exempel die Euclidischen Schlußformen, da die Verhaltungen (proportiones) versezt werden, *invertendo componendo dividendo rationes* ..." etc. Aus dieser Stelle geht zugleich hervor, daß statt „propositions", wie bei Erdmann und Gerhardt steht, „proportions" zu lesen ist, vgl. auch Opuscules et fragments inédits, éd. Couturat, S. 37.

[16]) „Merentur enim, merentur summi illi viri nancisci aliquem, qui eos vere riteque exponat", Laurentius Valla, Praefat. in lib. III. Elegantiarum.

[17]) Vergil, Aeneis VI. 851—853.

Diese Präzision des Ausdrucks hat es bewirkt, daß alle diese Juristen der Pandekten, obgleich sie der Zeit nach mitunter einander ganz fern stehen, doch ein einziger Autor zu sein scheinen, und daß man Mühe hätte, sie zu unterscheiden, wenn die Namen der Schriftsteller nicht an der Spitze der Auszüge ständen, wie man auch Mühe haben würde, Euklides, Archimedes und Apollonius zu unterscheiden, wenn man ihre Beweise über Gegenstände liest, die der eine so gut wie der andere berührt hat. Man muß gestehen, daß die Griechen in der Mathematik mit aller nur möglichen Schärfe argumentiert und dem Menschengeschlecht die Vorbilder der Kunst zu beweisen hinterlassen haben, denn wenn die Babylonier und Ägypter etwas mehr, als eine rein empirische Geometrie besessen haben, so ist davon doch wenigstens nichts erhalten. Erstaunlich ist es jedoch, daß eben diese Griechen, sobald sie sich nur ein wenig von den Zahlen und Figuren entfernten, um zur Philosophie überzugehen, gleich so sehr von dieser Vollkommenheit herabsanken. Denn auffallenderweise sieht man im Plato und im Aristoteles (die erste Analytik ausgenommen) nicht einen Schatten von Beweisen, und ebensowenig bei allen übrigen alten Philosophen. Proklus war ein guter Geometer, aber wenn er von Philosophie spricht, scheint er ein anderer Mensch zu sein[18]). Was die Anwendung beweiskräftiger Schlüsse in der Mathematik so sehr erleichtert hat, ist zum großen Teil der Umstand, daß hier die Erfahrung in jedem Augenblick für die Argumentation Gewähr leisten kann, wie es auch bei den Schlußfiguren der Fall ist. Aber in der Metaphysik und Moral findet dieser Parallelismus der Vernunftgründe und der Erfahrungen nicht mehr statt, und in der Physik erfordern die Erfahrungen Mühe und Kosten. So haben denn die Menschen gleich von vornherein in ihrer Aufmerksamkeit nachgelassen und sind daher in die Irre geraten, sobald sie sich von diesem

---

[18]) Den Commentar des Proklus zum ersten Buche der Euklidischen „Elemente", der zuerst in der Basler Euklidausgabe von Grynaeus im Jahre 1533 herausgegeben wurde und in lateinischer Übersetzung von Barocius 1560 erschien, hat Leibniz geschätzt und wiederholt erwähnt (vgl. Band I, 285 und den Brief an Joh. Bernoulli vom 23. August 1696, Math. III, 321.). — Leibniz' Urteil über die Philosophie des Neuplatonismus s. Band II, S. 459f. (Anm. 497).

treuen Führer der Erfahrung verlassen sahen, der sie auf ihrem Wege stützte und aufrechthielt, gleich jener kleinen rollenden Maschine, die Kinder beim Gehen vor dem Fallen schützt. Es hätte hier eine Art Notbehelf gegeben, den man aber nicht bemerkte, und dessen Bedeutung man noch immer nicht recht erfaßt hat. Ich werde seiner Zeit davon reden[19]). Übrigens sind Blau und Rot kaum imstande, vermöge der Ideen, die wir von ihnen besitzen, als Grundlage von Beweisen zu dienen, weil diese Ideen verworren sind. Nur insofern bieten diese Farben die Grundlage für Schlußfolgerungen, als man sie erfahrungsmäßig von bestimmten deutlichen Ideen begleitet findet, deren Zusammenhang aber mit den Ideen des Blauen und Roten selbst nicht ersichtlich ist.

§ 14. Philal. Außer der Intuition und Demonstration, die die zwei Stufen unserer Erkenntnis sind, ist alles übrige Glaube oder Meinung und nicht Erkenntnis, wenigstens hinsichtlich aller allgemeinen Wahrheiten. Aber der Geist besitzt noch eine andere Art der Perzeption, die auf das besondere Dasein der endlichen Wesen außer uns geht, und dies ist die sinnliche Erkenntnis.

Theoph. Die Meinung verdient, sofern sie auf Wahrscheinlichkeit gegründet ist, vielleicht ebenfalls den Namen der Erkenntnis, sonst würde fast die gesamte historische Erkenntnis und vieles andere wegfallen. Ohne jedoch über Worte zu streiten, bin ich der Ansicht, daß die Untersuchung der Wahrscheinlichkeitsgrade sehr wichtig sein würde und uns noch fehlt, was ein großer Mangel in unserer Logik ist. Denn wenn man eine Frage nicht schlechthin entscheiden kann, so könnte man doch stets den Grad der Wahrscheinlichkeit aus den vorliegenden Umständen *(ex datis)* bestimmen und folglich vernunftgemäß entscheiden, welche Wahl am meisten für sich hat. Wenn unsere Moralisten (ich meine die vernünftigsten, wie den gegenwärtigen Jesuitengeneral) das Sicherste mit dem Wahrscheinlichsten ver-

[19]) Natürlich ist hiermit die „allgemeine Charakteristik“ gemeint, die uns eine strenge Beweisführung und „Rechnung“ auch dort verstattet, wo die Objekte selbst, wie in der Metaphysik und Moral sich der sinnlichen Anschauung entziehen, da in ihr allgemein an Stelle der Gegenstände bloße symbolische Zeichen treten.

binden und das Sichere sogar dem Wahrscheinlichen vorziehen, so entfernen sie sich in Wahrheit nicht von dem Wahrscheinlicheren; denn die Frage der Sicherheit ist eben die der geringen Wahrscheinlichkeit eines drohenden Übels. Der Fehler der Moralisten, die in diesem Punkte lax verfahren sind, bestand zum großen Teile darin, daß sie einen zu beschränkten und unzureichenden Begriff des Wahrscheinlichen gehabt haben, welches sie mit dem *ἔνδοξον* d. h. dem der gewöhnlichen Meinung Entsprechenden des Aristoteles verwechselt haben; denn Aristoteles hat sich in seiner Topik nur den Meinungen der andern anbequemen wollen, wie es die Redner und Sophisten taten. „Endoxon" ist ihm das, was von der größten Zahl oder von den besten Autoritäten angenommen ist[20]): er hat Unrecht daran getan, seine Topik hierauf zu beschränschränken, und dieser Gesichtspunkt hat es bewirkt, daß er sich nur an allgemein angenommene, größtenteils unbestimmte Grundsätze gehalten hat, als wollte man in lauter Quodlibets oder Sprichwörtern seine Beweise führen. Das Probable oder Wahrscheinliche aber hat einen weiteren Umfang; man muß es aus der Natur der Dinge gewinnen, und die Meinung derer, deren Autorität von Gewicht ist, ist nur einer der Umstände, die dazu beitragen können, eine Meinung wahrscheinlich zu machen, aber nicht das entscheidende Merkmal der Wahrscheinlichkeit überhaupt. Die Meinung des Kopernikus war, auch als er sie noch fast allein hegte, immerhin unvergleichlich wahrscheinlicher, als die der gesamten übrigen Menschheit. Ich weiß also nicht, ob die Begründung der Kunst, die Wahrscheinlichkeiten abzuschätzen, nicht nützlicher wäre als ein großer Teil unserer demonstrativen Wissenschaften; und ich habe mehr als einmal hieran gedacht[21]).

---

[20]) Vgl. Aristoteles Topica I, 1: *ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμός ᾖ, ἢ ἐκ τούτων ἃ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν. διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος . . . ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.*

[21]) Zur Logik der „Wahrscheinlichkeit" vgl. bes. Gerh. VII, 167 und 188; Gerh. III, 259; näheres bei Couturat, La Logique de Leibniz, Chap. 6, § 32.

Philal. Die sinnliche Erkenntnis, oder diejenige, die das Dasein der besonderen Wesen außer uns dartut, geht über die bloße Wahrscheinlichkeit hinaus, aber sie hat nicht die ganze Gewißheit der beiden eben besprochenen Erkenntnisgrade. Nichts ist gewisser, als daß die Idee, die wir von einem äußeren Gegenstande empfangen, in unserem Geiste ist, und dies ist eine intuitive Erkenntnis; aber ob wir darüber hinaus mit Sicherheit auf ein dieser Idee entsprechendes Dasein eines Dinges außer uns schließen dürfen, kann nach der Meinung mancher Leute in Zweifel gezogen werden, weil die Menschen solche Ideen in ihrem Geiste haben können, auch ohne daß etwas dergleichen wirklich existiert. Was mich betrifft, so glaube ich dennoch, daß hier ein Grad von Evidenz vorliegt, der uns des Zweifels enthebt. Man ist unwiderstehlich davon überzeugt, daß zwischen den Perzeptionen, die man hat, wenn man am Tage die Sonne betrachtet und wenn man nachts an dies Gestirn denkt, ein großer Unterschied obwaltet; und die Idee, die wir mit Hilfe des Gedächtnisses in uns erneuern, ist sehr verschieden von derjenigen, die durch die Vermittlung der Sinne gegenwärtig in uns entsteht. Will jemand sagen, daß ein Traum die nämliche Wirkung haben kann, so antworte ich zuerst, daß nicht viel daran gelegen ist, diesen Zweifel zu heben, weil, wenn alles ein Traum ist, Vernunftschlüsse ohne Nutzen sind, da Wahrheit und Erkenntnis dann gar nicht mehr stattfinden. Zweitens wird er, denke ich, den Unterschied anerkennen, der dazwischen besteht, ob ich träume, mich in einem Feuer zu befinden oder ob ich wirklich darin bin. Besteht er aber darauf, sich als Skeptiker zu zeigen, so werde ich ihm sagen, es sei genug, daß wir mit Sicherheit finden, daß Lust und Schmerz die Folge der Einwirkung gewisser Gegenstände, wahrer oder erträumter, auf uns sind, und daß diese Gewißheit ebenso groß wie unser Glück und unser Unglück ist: zwei Dinge, über welche unser Interesse nicht hinausgeht. So glaube ich denn, daß wir drei Arten von Erkenntnissen aufzählen dürfen: die intuitive, die demonstrative und die sinnliche.

Theoph. Ich glaube, Sie haben recht, und denke sogar, daß sie diesen Arten der Gewißheit oder der

gewissen Erkenntnis noch die Erkenntnis des Wahrscheinlichen hinzufügen könnten; so wird es zwei Arten von Erkenntnissen geben, wie es zwei Arten von Beweisen gibt, von denen die einen Gewißheit hervorrufen, während die anderen nur bis zur Wahrscheinlichkeit reichen. Aber lassen Sie uns zu dem Streite kommen, den die Skeptiker mit den Dogmatikern über das Dasein der Dinge außer uns führen. Wir haben denselben schon berührt, müssen aber jetzt darauf zurückkommen. Ich habe ehemals mündlich und schriftlich darüber sehr viel mit dem seligen Abbé Foucher, Kanonikus von Dijon, gestritten, einem gelehrten und scharfsinnigen Manne, der aber allzusehr für seine Akademiker eingenommen war, deren Schule er gern wiederbelebt hätte, wie Gassendi die der Epikureer wieder auf die Bühne gebracht hatte[22]). Seine Kritik der Recherche de la Vérité und seine anderen, später von ihm veröffentlichten kleinen Abhandlungen haben ihren Verfasser von einer sehr vorteilhaften Seite bekannt gemacht[23]). Er hat auch in das Journal des Savans Einwürfe gegen mein System der vorherbestimmten Harmonie einrücken lassen, als ich dasselbe nach mehrjähriger Überlegung in die Öffentlichkeit brachte; aber der Tod hat ihn verhindert, auf meine Antwort zu erwidern[24]). Er predigte immer, daß man sich vor Vorurteilen hüten und große Genauigkeit anwenden müsse; aber abgesehen davon, daß er es sich nicht zur Pflicht machte, das, was er anderen riet, selbst auszuführen, worin er einigermaßen zu entschuldigen war, schien er mir auch nicht darauf acht zu haben, ob ein anderer es täte: da er ohne Zweifel von vornherein überzeugt war, daß niemand es jemals tun würde. Ich machte ihm nun bemerklich, daß die Wahrheit der sinnlichen Dinge nur in der Verknüpfung der Erscheinungen, die ihren Grund haben muß, bestehe und daß dieser Um-

---

22) Über Simon Foucher vgl. Band II, S. 399; vgl. Leibniz' Urteil über ihn in einem Brief an Nicaise vom J. 1697 (Gerh. I, 365 f.).

23) Critique de la Recherche de la Vérité, où l'on examine en même temps une partie des principes de M. Descartes, lettre par un academicien. 1675.

24) S. Objections de M. Foucher, Chanoine de Dijon, contre le nouveau système de la communication des substances, und Leibniz' Replik: Gerh. IV, 487 ff. und 493 ff.

stand es sei, der sie von den Träumen unterscheidet, daß aber die Wahrheit unseres Daseins und der Ursache der Erscheinungen von einer anderen Beschaffenheit sei, weil sie auf die Annahme von Substanzen führe; und daß die Skeptiker das, was sie Gutes behaupteten, dadurch wieder verdürben, daß sie ihre Behauptung zu weit trieben und ihre Zweifel selbst auf die unmittelbaren Erfahrungen, ja sogar auf die geometrischen Wahrheiten erstrecken wollten (was Foucher übrigens nicht tat), sowie auf die übrigen Vernunftwahrheiten (was er in etwas zu weitem Maße tat). Um aber zu Ihnen zurückzukehren, so haben Sie recht, zu sagen, daß für gewöhnlich zwischen sinnlichen Empfindungen und Phantasiebildern ein Unterschied sei, aber die Skeptiker werden sagen, daß ein bloßes Mehr oder Weniger im Wesen der Sache nichts ändert. Obwohl übrigens die sinnlichen Empfindungen lebhafter als die Phantasiebilder zu sein pflegen, so weiß man doch, daß es Fälle gibt, wo Personen von starker Einbildungskraft durch ihre Phantasiebilder einen ebenso großen, oder vielleicht noch stärkeren Eindruck, als ein anderer durch die Wirklichkeit empfingen. Ich halte daher, soweit es sich um die Sinnendinge handelt, für das wahre *Kriterium den Zusammenhang der Erscheinungen*, d. h. die Verknüpfung dessen, was in verschiedenen Orten und Zeiten und in der Erfahrung verschiedener Menschen vor sich geht, die in bezug hierauf füreinander selbst sehr wichtige Erscheinungen sind. Der Zusammenhang der Erscheinungen aber, der die *Tatsachenwahrheiten* im Hinblick auf die sinnlichen Dinge außer uns verbürgt, wird seinerseits mittels der *Vernunftwahrheiten* bewährt, wie die Erscheinungen der Optik durch die Geometrie ihre Aufklärung erhalten[25]). Allerdings muß man zugeben, daß diese ganze Gewißheit nicht eine solche vom höchsten Grade ist, wie Sie ganz richtig anerkannt haben. Denn es ist, metaphysisch gesprochen, nicht unmöglich, daß es einen so zusammenhängenden und langdauernden Traum geben kann, wie das Leben eines Menschen; doch ist dies etwas so Vernunftwidriges, wie es etwa die Fiktion eines Buches wäre, das durch Zufall entstände, indem man die Drucklettern bunt durcheinander wirft. Übrigens ist,

[25]) S. hierzu bes. Band I, S. 287 (Anm.), und Band II, 402.

wenn die Erscheinungen nur miteinander zusammenhängen, wirklich auch nichts daran gelegen, ob man sie Träume nennt oder nicht, weil die Erfahrung zeigt, daß man sich in den Maßnahmen, die man gegenüber den Erscheinungen trifft, wenn sie gemäß den Vernunftwahrheiten getroffen werden, nicht täuscht[26]).

§ 15. Philal. Übrigens ist die Erkenntnis nicht immer klar, auch wenn die Ideen es sind. Jemand, der von den Winkeln eines Dreiecks und von dem, was es heißt, zwei Rechten gleich zu sein, so klare Ideen hat, wie nur irgendein Mathematiker der Welt, kann gleichwohl eine sehr dunkle Erkenntnis der Übereinstimmung dieser beiden Ideen miteinander haben.

Theoph. Wenn die Ideen von Grund aus verstanden werden, leuchten auch ihre Übereinstimmungen und Nichtübereinstimmungen ein. Indessen gibt es, wie ich zugestehe, mitunter so zusammengesetzte Ideen, daß es viel Mühe macht, das, was in ihnen verborgen ist, zu entwickeln; und insofern können gewisse Übereinstimmungen oder Nichtübereinstimmungen noch dunkel bleiben. Was Ihr Beispiel betrifft, so bemerke ich, daß man darum, weil man die Winkel des Dreiecks in der sinnlichen Vorstellung hat, noch keine klare Idee von ihnen hat. Die sinnliche Vorstellung kann uns kein gemeinsames Bild von spitz- und stumpfwinkligen Dreiecken liefern, und dennoch ist beiden die Idee des Dreiecks gemein: also besteht diese Idee nicht in den sinnlichen Bildern und es ist nicht so leicht, wie man denken könnte, die Winkel eines Dreiecks von Grund aus zu verstehen.

Kapitel III.

Von der Ausdehnung der menschlichen Erkenntnis.

§ 1. Philal. Unsere Erkenntnis geht nicht weiter als unsere Ideen; § 2 auch nicht weiter als das Erfassen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung. § 3. Sie kann nicht immer intuitiv sein, weil man die Dinge nicht immer unmittelbar vergleichen kann, z. B. die Größe zweier an Flächeninhalt gleicher Dreiecke, die dieselbe

[26]) Zum Ganzen s. die Abhandlung: De methodo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis, Band II, S. 123ff.

Basis haben, sonst aber sehr verschieden voneinander sind. § 4. Unsere Erkenntnis kann auch nicht immer demonstrativ sein, denn man kann nicht immer die vermittelnden Ideen finden. § 5. Unsere sinnliche Erkenntnis endlich betrifft nur das Dasein derjenigen Dinge, die im gegenwärtigen Moment unsere Sinne treffen. § 6. So sind nicht allein unsere Ideen beschränkt, sondern unsere Erkenntnis ist es noch mehr als unsere Ideen. Gleichwohl zweifle ich nicht, daß die menschliche Erkenntnis viel weiter gebracht werden könnte, wenn die Menschen sich der Auffindung der Mittel zur Vervollkommnung der Wahrheit aufrichtig widmen wollten: mit völliger Geistesfreiheit und mit all dem Fleiß und all der Emsigkeit, die sie zur Beschönigung oder Aufrechterhaltung des Falschen und zur Verteidigung eines Systems anwenden, für welches sie selbst oder vielmehr eine bestimmte Partei und gewisse Interessen, an denen sie beteiligt sind, sich erklärt haben. Alles in allem jedoch vermag unsere Erkenntnis niemals alles dasjenige zu umfassen, was wir in betreff unserer Ideen zu erkennen wünschen können. Wir werden zum Beispiel vielleicht niemals fähig sein, ein einem Kreise gleiches Quadrat zu finden und sicher zu wissen, ob es ein solches gibt.

Theoph. Es gibt verworrene Ideen, wie z. B. die bestimmter sinnlicher Eigenschaften, bei denen wir uns keine völlige Erkenntnis versprechen können. Wenn indes die Ideen deutlich sind, so darf man alles hoffen. Was die Frage des Quadrats betrifft, das dem Kreise gleich sein soll, so hat schon Archimedes gezeigt, daß es ein solches gibt: es ist nämlich dasjenige, dessen Seite die mittlere Proportionale zwischen dem Halbmesser und dem Halbkreis ist. Ja er hat sogar eine Gerade bestimmt, die dem Umfang des Kreises gleich ist, vermittels einer Geraden, die die Spirale berührt, wie andere es vermittels der Tangente an die Quadratrix getan haben. Mit dieser Art Quadratur war Clavius ganz zufrieden[27]); ohne hier von dem Verfahren zu sprechen, daß man einen Faden um die Peripherie herumlegt und ihn dann ausbreitet,

[27]) Christoph Clavius (1537—1612); besonders als Herausgeber einer lat. Ausgabe der „Elemente" des Euklid bekannt, die 1574 erschien.

oder daß man den Kreis abrollen und auf diese Weise eine Cykloide beschreiben läßt, die man dann in eine Grade umformt. Einige verlangen, daß die Konstruktion nur mittels Lineals und Zirkels gemacht werde; aber die meisten Probleme der Geometrie lassen sich, wenn man lediglich dieses Mittel anwendet, nicht konstruieren. Es handelt sich also vielmehr darum, das Verhältnis zwischen Quadrat und Kreis zu finden. Da aber dies Verhältnis sich durch keine endliche Anzahl rationaler Werte ausdrücken läßt, so mußte man, um lediglich Rationalzahlen anzuwenden, eben dies Verhältnis durch eine unendliche Reihe solcher Zahlen ausdrücken, wofür ich einen ziemlich einfachen Weg angegeben habe[28]). Nun möchte man aber wissen, ob es nicht irgendeine endliche Größe gibt, welche diese unendliche Reihe auszudrücken vermag: mag diese Größe auch irrational oder mehr als irrational sein; d. h. man möchte wissen, ob man hierfür eine Abkürzung finden kann. Nun weisen aber die endlichen Ausdrücke, vor allem diejenigen irrationalen Ausdrücke, die noch über die gewöhnlichen irrationalen Werte hinausgehen, eine zu große Mannigfaltigkeit auf, als daß man sie aufzählen und alle von ihnen möglichen Bestimmungen leicht geben könnte. Es gäbe vielleicht noch ein Mittel, dies zu tun, wenn die Irrationalität sich durch eine gewöhnliche Gleichung ausdrücken ließe — oder sogar durch eine ungewöhnliche Gleichung, bei der der irrationale Wert oder selbst die Unbekannte im Exponenten steht[29]) —, wenngleich auch hierzu eine weitläufige Rechnung nötig wäre, zu der man sich nicht leicht entschließen wird, wenn man nicht einst noch eine Abkürzung findet, durch die man sich aus ihr herausfinden kann. Alle unendlichen Ausdrücke dagegen auszuschließen, ist, wie ich selbst erfahren, unmöglich; und unter ihnen gerade den besten zu bestimmen, ist eine Sache von großer Wichtig-

---

[28]) S. ob. Anm. 42 (Buch I); zum Folgenden vgl. bes. Leibniz' Vorrede zu der von ihm geplanten Schrift „De Quadratura Circuli Arithmetica", Math. V, 93 ff., sowie den Aufsatz; De vera proportione circuli ad quadratum circumscriptum in numeris rationalibus expressa" Math. V, 118 ff.

[29]) Über diese Gleichungen (z. B. von der Form $x^x + x = a$) vgl. Leibniz' Aufsatz „De ortu, progressu et natura Algebrae, nonnullisque aliorum et propriis circa eam inventis" Math. VII, 215.

keit[30]). All dies zeigt, daß der menschliche Geist, besonders wenn das Unendliche im Spiel ist, sich so sonderbare Probleme setzt, daß man sich nicht wundern darf, wenn man Mühe hat, mit ihnen zustande zu kommen, zumal in diesen geometrischen Fragen oft alles von einer Abkürzung abhängt, auf die man sich nicht immer Rechnung machen kann, wie man ja auch die Brüche nicht immer auf kleinere Ausdrücke bringen oder alle Divisoren einer Zahl finden kann. Allerdings kann man diese Divisoren, wenn sie überhaupt angebbar sind, immer finden, weil ihre Aufzählung ein endlicher Prozeß ist; wenn aber das, was man prüfen soll, ins Unendliche veränderlich ist, und von Grad zu Grad steigt, so ist man nicht immer, wenn man es will, Herr darüber, und es ist zu mühsam, alle erforderlichen Anstalten zu treffen, um auf methodische Weise zu versuchen, zu einer Abkürzung oder einer Progressionsregel zu gelangen, die uns der Notwendigkeit, noch weiter zu gehen, überhebt. Und da der Nutzen nicht der Mühe entspricht, so überläßt man es der Nachwelt, hier zu einem glücklichen Abschluß zu kommen, der ihr vergönnt sein wird, wenn diese Mühe oder Weitläufigkeit durch neue Vorbereitungen und neue Wege, die die Zeit uns liefern kann, verringert sein wird. Damit soll nicht gesagt sein, daß man, wenn diejenigen, welche sich von Zeit zu Zeit diesen Studien widmen, die richtigen Mittel, um weiter zu kommen, anwenden wollten, nicht hoffen dürfte, mit der Zeit bedeutend fortzuschreiten. Man darf sich auch nicht einbilden, daß alles schon getan sei, denn selbst in der niederen Geometrie besitzt man noch keine Methode, die besten Konstruktionen zu bestimmen, wenn die Probleme etwas verwickelt sind. Ein gewisser Fortschritt in der Synthese müßte mit unserer Analyse verbunden werden, um einen besseren Erfolg zu erzielen. Ich erinnere mich, davon gehört zu haben, daß der Ratspensionär de Wit sich mit diesem Gegenstand beschäftigt hat[31]).

---

[30]) Statt: „mais d'exclure toutes les Expressions finies" lese ich hier: „infinies", vgl. Math. V, 120f.

[31]) Johan deWitt (1625—1672), der bekannte holländische Staatsmann; von seinen mathematischen Schriften ist besonders sein Werk über die Leibrenten (1671, Cantor[3] III, 42ff.) von Bedeutung.

Philal. Eine Schwierigkeit anderer Art ist es, festzustellen, ob ein bloß materielles Wesen denken kann oder nicht. Wir werden das vielleicht niemals auszumachen imstande sein, obgleich wir die Ideen der Materie und des Denkens haben — und zwar deshalb, weil es uns unmöglich ist, lediglich durch die Betrachtung unserer eigenen Ideen, ohne die Offenbarung, zu entdecken, ob nicht Gott irgendeinem materiellen Aggregat, dessen Anordnung er hierfür für geeignet hält, das Vermögen des Bewußtseins und Denkens verliehen oder ob er nicht mit einer so geordneten Materie eine immaterielle denkende Substanz verknüpft und verbunden habe? Denn nach der Maßgabe unserer Begriffe ist es für uns nicht schwerer zu verstehen, daß Gott, wenn es ihm beliebt, mit unserer Idee der Materie das Denkvermögen verbinden könne, als zu verstehen, daß er mit ihr eine andere mit dem Denkvermögen begabte Substanz verknüpfte, weil wir nicht wissen, worin das Denken besteht, und welcher Art von Substanz dies allmächtige Wesen solch ein Vermögen zu verleihen beliebt hat, das sich in einem geschaffenen Wesen nur kraft des Gutdünkens und der Güte des Schöpfers finden kann.

Theoph. Diese Frage ist zweifelsohne unvergleichlich wichtiger als die vorhergehende, aber ich wage Ihnen zu erklären, daß ich wünschen möchte, es wäre ebenso leicht, die Seelen zum Rechttun zu bewegen und die Körper von ihren Krankheiten zu heilen, als wir sie, meiner Ansicht nach, entscheiden können. Ich hoffe, Sie werden mir wenigstens zugeben, daß ich dies aussprechen kann, ohne die Bescheidenheit zu verletzen und ohne in Ermangelung guter Gründe hierüber einfach als Meister abzusprechen, denn nicht allein, daß ich hier nur die allgemein angenommene Ansicht vertrete, glaube ich der Sache auch eine nicht ganz gewöhnliche Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Zuerst gebe ich Ihnen zu, daß, wenn man, wie dies gewöhnlich der Fall ist, nur verworrene Ideen vom Denken und von der Materie besitzt, man sich nicht wundern darf, wenn man kein Mittel sieht, solche Fragen zu entscheiden. So wird, wie ich schon kurz vorher bemerkt habe, auch jemand, der von den Winkeln eines Dreiecks nur solche Ideen hat, wie man sie

gemeinhin besitzt, niemals zu der Entdeckung gelangen, daß sie stets zwei rechten Winkeln gleich sind. Man muß in Betracht ziehen, daß die Materie, wenn man sie für ein vollständiges Wesen nimmt (d. h. die zweite Materie, die der ersten, welche etwas rein Passives und mithin Unvollständiges ist, entgegengesetzt ist[32]), nur ein Aggregat oder das Ergebnis eines solchen ist, und daß jedes reale Aggregat einfache Substanzen oder reale Einheiten voraussetzt. Erwägt man ferner, was das Wesen dieser realen Einheiten ist, nämlich die Perzeption und deren Folgen, so wird man sozusagen in eine andere Welt versetzt, nämlich in die intelligible Welt der Substanzen, während man sich zuvor nur unter den sinnlichen Erscheinungen befunden hatte. Diese Erkenntnis des Inneren der Materie zeigt hinlänglich, wessen sie von Natur fähig ist, und daß Gott ihr jedesmal, wenn er ihr Organe verleiht, die geeignet sind, die Vernunfttätigkeit auszudrücken, auch unfehlbar zugleich die immaterielle Substanz, welche denkt, verleihen wird, kraft jener Harmonie, die gleichfalls eine natürliche Folge der Substanzen ist. Die Materie kann ohne immaterielle Substanzen, d. h. ohne die Einheiten, nicht bestehen, daher man nicht mehr fragen darf, ob es Gott frei steht, ihr solche Einheiten zu geben oder nicht. Und wenn jene Substanzen nicht in sich die Übereinstimmung oder Harmonie, von der ich eben gesprochen habe, hätten, so würde Gott nicht nach der Ordnung der Natur handeln. Wenn man ganz einfach vom Geben oder Verleihen der Vermögen spricht, so kehrt man damit zu den nackten Fähigkeiten der Scholastiker zurück und stellt sich kleine, für sich bestehende Wesen vor, die, wie Tauben in dem Taubenschlag, ein und aus gehen können. Man macht aus ihnen also Substanzen, ohne dies gewahr zu werden. Die ursprünglichen Kräfte machen das Wesen der Substanzen selbst aus, und was die abgeleiteten Kräfte oder, wenn Sie wollen, Vermögen betrifft, so sind dies nur Weisen des Seins, die man von den Substanzen ableiten muß; aus der Materie jedoch, sofern sie nur etwas Mechanisches ist, d. h. sofern man

---

[32]) Vgl. ob. Anm. 20 (Buch II).

mittels Abstraktion nur das unvollständige Sein der ersten Materie oder das rein Passive betrachtet, lassen sie sich nicht ableiten. Denn das, denke ich, werden Sie mir zugeben, daß es nicht in der Macht einer bloßen Maschine steht, die Perzeption, die Empfindung, die Vernunft aus sich hervorgehen zu lassen. Sie müssen also aus irgendeinem anderen substantiellen Dinge hervorgehen. Nimmt man an, daß Gott anders handelt und den Dingen Bestimmungen gebe, die keine Seinsweisen oder aus den Substanzen abgeleitete Modifikationen sind, so heißt dies auf Wunder zurückgreifen, und auf das, was die Scholastik vermöge einer Art Steigerung ins Übernatürliche, *potentia obedientalis* nannte, wie wenn gewisse Theologen behaupten, daß das Feuer der Hölle die vom Körper losgelösten Seelen brenne. In diesem Falle kann man sogar bezweifeln, ob es das Feuer ist, das hierbei tätig ist, oder ob nicht Gott selber, indem er an Stelle des Feuers tätig ist, diese Wirkung hervorbringt[33]).

Philal. Sie überraschen mich ein wenig durch Ihre Aufklärungen und kommen vielem, was ich Ihnen über die Schranken unserer Erkenntnisse sagen wollte, zuvor. Ich würde Ihnen gesagt haben, daß wir nicht im Zustande des Schauens sind, wie die Theologen sich ausdrücken, daß der Glaube und die Wahrscheinlichkeit uns für viele Dinge und besonders hinsichtlich der Immaterialität der Seele genügen müssen, daß alle die großen Endzwecke der Moral und Religion auch ohne die philosophischen Beweise für diese Immaterialität auf hinlänglich festem Grunde ruhen, und daß offenbar der, der uns den Anfang unseres Daseins hienieden als sinnlich-vernünftiger Wesen gegeben und uns eine Reihe von Jahren in diesem Zustande erhalten hat, die Macht und den Willen besitzt, uns einen ähnlichen, mit sinnlicher Empfindung verbundenen Zustand in einem anderen Leben genießen zu lassen und uns hierbei fähig zu machen, die Vergeltung zu empfangen, die er den Menschen je nach ihrer Handlungsweise in diesem Leben bestimmt hat; daß man endlich

[33]) Vgl. hierzu bes. Leibniz' „Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allbefassenden Geist" (Band II, S. 50). Näheres in der Einleitung zu den metaphysischen Schriften. Band II, S. 81 ff.

hieraus schließen kann, daß die Notwendigkeit, sich für oder gegen die Immaterialität der Seele zu entscheiden, nicht so groß ist, als Leute, die für ihre eigenen Meinungen zu leidenschaftlich eingenommen waren, es uns haben glauben machen wollen. Ich wollte Ihnen all dies und noch mehr in diesem Sinne sagen, sehe aber jetzt, welch ein Unterschied es ist, zu behaupten, daß wir von Natur sinnlich empfindend, denkend und unsterblich sind oder daß wir es nur durch ein Wunder sind. In der Tat müßte man, wie ich zugebe, ein Wunder annehmen, wenn die Seele nicht immateriell ist, aber dieser Gedanke an ein Wunder ist nicht nur unbegründet, sondern wird auch auf viele Leute keinen besonders guten Eindruck machen. Auch sehe ich ein, daß man auf die Art, wie Sie die Sache nehmen, über die vorliegende Frage eine vernünftige Entscheidung treffen kann, ohne nötig zu haben, erst den Zustand des Schauens zu genießen und sich in der Gesellschaft jener höheren Geister zu befinden, die in das innere Wesen der Dinge tief eindringen und deren lebhafter und durchdringender Blick und ausgebreitete Erkenntnis uns vermutungsweise ein Bild von dem Glück, das sie genießen müssen, geben kann. Ich hatte geglaubt, daß es gänzlich über unsere Erkenntnis hinausgehe, die sinnliche Empfindung mit einer ausgedehnten Materie und das Dasein mit einem Dinge, das durchaus keine Ausdehnung hat, zu verbinden. Ich war daher auch davon überzeugt, daß diejenigen, welche hierfür Partei nehmen, die unvernünftige Methode gewisser Leute befolgen, die sich, da sie einsehen, daß die Dinge, von einer gewissen Seite angesehen, unbegreiflich sind, blindlings zur entgegengesetzten Partei schlagen, obwohl auch deren Entscheidung nicht weniger unbegreiflich ist. Dies kam meines Erachtens daher, daß die einen, deren Geist gleichsam zu tief in die Materie versenkt ist, dem, was nicht materiell ist, keinerlei Existenz zuzugestehen vermochten; während die anderen, da sie fanden, daß das Denken nicht zu den natürlichen Vermögen der Materie gehöre, daraus den Schluß zogen, daß selbst Gott einer körperlichen Substanz nicht Leben und Bewußtsein geben könne, ohne eine immaterielle Substanz mit ihr zu verknüpfen. Jetzt aber sehe ich, daß,

wenn er es täte, dies durch ein Wunder geschehen müßte, und daß diese Unbegreiflichkeit der Einheit von Seele und Körper oder der Verknüpfung sinnlicher Empfindung mit der Materie durch Ihre Hypothese von der vorherbestimmten Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Substanzen zu verschwinden scheint.

Theoph. In der Tat enthält diese neue Hypothese nichts Unbegreifliches, weil sie der Seele und dem Körper nur solche Bestimmungen zuschreibt, die wir in uns selbst und an ihnen erfahren, und weil sie diese Bestimmungen nur als besser geregelt und verknüpft, als man es bisher geglaubt hat, hinstellt. Die Schwierigkeit, die hier noch zurückbleibt, gilt nur für die, welche das, was nur durch den Verstand erkennbar ist, mit der Einbildungskraft erfassen wollen, wie wenn sie die Töne sehen oder die Farben hören wollten; und dies sind jene, die allem nicht Ausgedehnten das Dasein absprechen, was sie eigentlich nötigt, es Gott selbst abzusprechen, d. h. auf die Ursachen und Gründe der Veränderungen, und zwar gerade dieser bestimmten Veränderungen, zu verzichten. Denn diese Gründe können nicht von der Ausdehnung und von bloß passiven Wesenheiten, ja nicht einmal lediglich aus den besonderen und untergeordneten tätigen Naturen ohne die reine und allgemeine Tätigkeit der obersten Substanz herstammen.

Philal. Was die Dinge betrifft, deren die Materie ihrer Natur nach fähig ist, so bleibt mir noch ein Einwurf übrig. Der Körper ist, soweit wir es uns vorstellen können, nur fähig, einen anderen Körper zu stoßen und auf ihn einzuwirken, und die Bewegung kann nichts anderes als wiederum Bewegung erzeugen, so daß wir, wenn wir darin übereinkommen, daß der Körper Lust oder Schmerz oder wenigstens die Idee einer Farbe oder eines Tones erzeugt, gezwungen zu sein scheinen, unsere Vernunft aufzugeben und, über unsere eigenen Ideen hinausgehend, diese Hervorbringung der bloßen Willkür unseres Schöpfers zuzuschreiben. Welchen Grund haben wir also zu der Annahme, daß es sich mit der Perzeption in der Materie nicht ebenso verhalte? Ich sehe ungefähr, was man darauf erwidern kann, und obwohl Sie hierüber schon

mehr als einmal gesprochen, so verstehe ich Sie doch jetzt besser als früher. Ich werde mich indessen freuen, noch zu hören, was Sie mir bei dieser wichtigen Gelegenheit hierauf zu antworten haben.

Theoph. Ich werde Ihnen, wie Sie ganz richtig annehmen, erklären, daß die Materie nicht Lust, Schmerz oder Empfindung in uns erzeugen kann. Die Seele ist es, welche dies alles entsprechend den Vorgängen in der Materie, in sich erzeugt. Auch fangen manche tüchtigen Männer unter den Neueren an, sich dahin zu erklären, daß sie die Gelegenheitsursachen nicht anders als ich verstehen. Dies vorausgesetzt, findet nun hier nichts Unbegreifliches statt: außer daß wir nicht allen Inhalt unserer verworrenen Perzeptionen, die sogar ans Unendliche grenzen und die der Ausdruck der Einzelvorgänge in den Körpern sind, völlig zu entwirren vermögen. Was ferner die freie Willkür des Schöpfers betrifft, so muß man sagen, daß sie mit den Wesenheiten der Dinge dergestalt übereinstimmt, daß sie in diesen nur das hervorbringt und erhält, was ihnen zukommt und was sich aus ihrer eigenen Natur, wenigstens im allgemeinen, erklären läßt, — denn das Einzelne zu erklären geht oft über unsere Kräfte, etwa so wie die Mühe, die wir aufwenden müßten, um die Körner eines Berges aus Sand nach der Ordnung der Figuren zu gliedern, obwohl hierbei die Schwierigkeit lediglich in der Menge besteht. Wenn indessen diese Erkenntnis, an sich selbst genommen, über unser Verständnis hinausginge und wir nicht einmal den Grund der Beziehungen der Seele und des Körpers im allgemeinen begreifen könnten, wenn endlich Gott den Dingen zufällige, von ihren Wesenheiten losgelöste und mithin der Vernunft im allgemeinen fremde Kräfte gäbe: so wäre dies eine Hintertür, durch die man jene nur allzu dunklen Qualitäten, die kein Geist verstehen kann, wieder zurückrufen könnte und jene kleinen, aller Vernunft baren Kobolde von Vermögen

Et quidquid schola finxit otiosa:

hilfreiche Kobolde, die wie die Götter auf dem Theater oder die Feen im Amadis erscheinen, um einem Philosophen im Notfall alles, was er nur verlangen kann, ohne Umstände und ohne Werkzeuge zu verrichten. All dies

aber auf das Gutdünken Gottes zurückführen zu wollen, scheint ihm, der die höchste Vernunft ist, und bei dem alles geregelt, alles in Harmonie ist, nicht allzusehr zu geziemen. Ein derartiges Gutdünken wäre nicht einmal gut[34]), wenn nicht zwischen der Macht und der Weisheit Gottes ein beständiger Parallelismus stattfände.

§ 8. Philal. Unsere Erkenntnis der Einerleiheit und Verschiedenheit reicht ebensoweit wie unsere Ideen; dagegen ist (§ 9 u. 10) die Erkenntnis des Zusammenhangs unserer Ideen, im Hinblick auf ihr Zusammenbestehen in ein und demselben Subjekt, sehr unvollständig und fast überhaupt nicht vorhanden, (§ 11) vor allem was die sekundären Eigenschaften, wie die Farben, die Töne, Geschmäcke, betrifft, (§ 12) weil wir deren Verknüpfung mit den primären Eigenschaften nicht kennen, d. h. (§ 13) nicht wissen, in welcher Weise sie von der Größe der Figur oder der Bewegung abhängig sind. § 15. Etwas mehr wissen wir von der Unverträglichkeit dieser sekundären Eigenschaften untereinander: so kann z. B. ein Gegenstand nicht zwei Farben zu gleicher Zeit haben, und wenn es scheint, daß man solche in einem Opal oder einem Aufguß von Lignum nephriticum sieht, so gilt dies doch nur von den verschiedenen Teilen des Gegenstandes (§ 16). Ebenso verhält es sich mit den tätigen und leidenden Kräften der Körper. In diesem Falle müssen unsere Untersuchungen von der Erfahrung abhängig sein.

Theoph. Die Ideen der sinnlichen Eigenschaften sind verworren, und die Kräfte, durch die sie hervorgebracht sein müssen, liefern infolgedessen gleichfalls nur Ideen, in denen eine gewisse Verworrenheit herrscht: so kann man denn die Verknüpfungen dieser Ideen nicht anders als durch die Erfahrung erkennen, insofern man sie auf die distinkten Ideen, die sie begleiten, zurückführt, wie man dies z. B. mit den Farben des Regenbogens und der Prismen getan hat. Diese Methode ist der Beginn einer Analyse, welche in der Physik von großem Nutzen ist und durch deren Verfolg, wie ich nicht zweifle, auch die Medizin mit der Zeit bedeutende Fortschritte machen

[34]) Im franz. Text: „Ce bon plaisir ne seroit pas même bon, ny plaisir“.

wird, besonders wenn das Publikum sich ein wenig mehr als bisher dafür interessiert.

§ 18. Philal. Was die Erkenntnis der Beziehungen betrifft, so ist dies das weiteste Feld unserer Erkenntnisse, und es ist schwer zu bestimmen, wie weit es sich ausdehnen kann. Die Fortschritte sind von dem Scharfsinn in der Auffindung der vermittelnden Ideen abhängig. Diejenigen, welche die Algebra nicht kennen, können sich die erstaunlichen Dinge nicht vorstellen, welche man in diesem Felde vermittels dieser Wissenschaft verrichten kann. Und es wird nicht leicht sein, zu bestimmen, welche neuen Mittel zur Vervollkommnung der anderen Teile unserer Erkenntnis durch einen durchdringenden Geist noch erfunden werden könnten. Wenigstens sind die Ideen, die sich auf die Größe beziehen, nicht die einzigen, die des Beweises fähig sind; es gibt andere — und zwar solche, die vielleicht den wichtigsten Teil unserer Betrachtungen ausmachen —, von denen man sichere Erkenntnisse ableiten könnte, wenn die Laster, die Leidenschaften und die herrschenden Interessen sich der Ausführung eines solchen Unternehmens nicht geradezu widersetzten.

Theoph. Was Sie da sagen, ist unbedingt wahr. Was gibt es Wichtigeres, — vorausgesetzt, daß es wahr ist, — als das, was wir, wie ich glaube, über die Natur der Substanzen, über die Einheiten und Vielheiten, über die Einerleiheit und Verschiedenheit, über die innere Beschaffenheit der Individuen, über die Unmöglichkeit des leeren Raumes und der Atome, über den Ursprung der Kohäsion, über das Kontinuitätsgesetz und über die anderen Naturgesetze, vorzüglich aber über die Harmonie der Dinge, die Immaterialität der Seelen, die Einheit von Seele und Körper, die Erhaltung der Seelen, ja selbst die des Tieres über den Tod hinaus, festgestellt haben. Und in dem allem ist nichts, was ich nicht für bewiesen oder beweisbar halte.

Philal. Allerdings scheint Ihre Hypothese außerordentlich konsequent und von großer Einfachheit zu sein, und ein Gelehrter[35]), der sie in Frankreich hat widerlegen

---

[35]) Bayle; vgl. Band II, S. 66, 382ff., 448.

wollen, gesteht öffentlich, von ihr überrascht worden zu sein. Und zwar ist diese Einfachheit, soviel ich sehen kann, eine äußerst fruchtbare. Es wird gut sein, diese Lehre mehr und mehr ins rechte Licht zu stellen. Aber als ich von den Dingen sprach, die uns am nächsten angehen, habe ich an die Moral gedacht, für welche Ihre Metaphysik, wie ich zugebe, die vortrefflichsten Stützen gibt: doch sind ihre Grundlagen, auch ohne so weit vorzudringen, fest genug, wenngleich sie sich vielleicht (wie Sie, soviel ich ich mich erinnere, bemerkt haben), nicht so weit erstrecken, wenn nicht eine natürliche Theologie, gleich der Ihrigen, ihnen als Stütze dient. Doch dient bereits die bloße Betrachtung der Güter dieses Lebens dazu, wichtige Folgerungen für die Ordnung der menschlichen Gesellschaften festzusetzen. Man kann über das Rechte und Unrechte ebenso unbestreitbare Urteile fällen, wie in der Mathematik; der Satz z. B.: Wo es kein Eigentum gibt, kann es auch keine Ungerechtigkeit geben, ist ebenso gewiß wie irgendein Beweis aus dem Euklid, da das Eigentum das Recht auf eine gewisse Sache ist und die Ungerechtigkeit die Verletzung eines Rechts. Ebenso verhält es sich mit dem Satze: Keine Regierung bewilligt eine absolute Freiheit. Denn die Regierung besteht in der Aufstellung gewisser Gesetze, deren Innehaltung sie fordert, und die absolute Freiheit ist die Macht, welche jeder hat, zu tun, was ihm beliebt.

Theoph. Für gewöhnlich bedient man sich des Wortes Eigentum in etwas anderem Sinne, denn man versteht darunter ein Recht, das jemand mit Ausschluß des Rechtes jedes anderen, an einer Sache hat. Wenn es daher auch kein Eigentum gäbe, und alles gemeinschaftlich wäre, so könnte es doch nichtsdestoweniger Ungerechtigkeit geben[36]). Ferner muß man in der Definition des Eigentums unter den Begriff „Sache" auch die Handlung einbegreifen: denn auch wenn es kein Recht

---

[36]) Denn „Eigentum" gibt es nach Leibniz nur vom Standpunkt und unter der Herrschaft des „jus strictum", welches selbst indes nur die unterste Stufe der Gerechtigkeit überhaupt, der „justitia universalis" bildet. Näheres in der „Méditation sur la notion commune de la justice" Band II, S. 512ff.

auf Sachen gäbe, so würde es doch immer eine Ungerechtigkeit sein, die Menschen daran zu hindern, eine für sie notwendige Handlung zu vollziehen. Gemäß dieser Erklärung aber ist es unmöglich, daß es kein Eigentum gibt. Was den Satz von der Unvereinbarkeit einer Regierung mit der absoluten Freiheit betrifft, so gehört er zu den Korollarien, d. h. zu den Sätzen, welche nur anzumerken nötig ist. In der Rechtsgelehrsamkeit gibt es Korollarien noch zusammengesetzterer Art; wie z. B. diejenigen, die das *jus accrescendi,* und diejenigen, die die Bedingungen und verschiedene andere Gegenstände betreffen. Ich habe dies in meiner Jugend in Thesen über die Bedingungen gezeigt, wo ich einige dieser Sätze bewiesen habe[37]), und wenn ich die Muße hätte, würde ich sie noch einmal überarbeiten.

Philal. Dies würde den Wißbegierigen Vergnügen machen und könnte verhindern, daß jemand sie wieder auflegen lasse, ohne daß sie neu bearbeitet wären.

Theoph. Dies ist meiner *Ars combinatoria* widerfahren, worüber ich mich schon beklagt habe. Es war dies eine Frucht meiner frühesten Jünglingszeit, und dennoch druckte man sie lange nachher wieder ab, ohne mich um Rat zu fragen, ja ohne auch nur zu bemerken, daß es sich um eine zweite Auflage handle, was bei manchen den für mich nachteiligen Glauben erweckte, daß ich fähig sei, eine solche Arbeit im vorgerückten Alter zu veröffentlichen; denn obwohl darin Gedanken von einiger Wichtigkeit sind, die ich noch heute billige, so gab es darin gleichwohl auch solche, die sich nur für einen jungen Studierenden geziemten[38]).

---

[37]) Die These, die Leibniz im Jahre 1665 verteidigt hat (s. Guhrauer, Leibniz' Leben, S. 36f.) und die er im Jahre 1672 unter seinen „Specimina juris" erscheinen ließ, führt den Titel: Specimen Certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina Conditionum" (S. Dutens IV, P. 3, p. 92ff.). — Das „jus accrescendi" bezeichnet im römischen Erbrecht das Recht, das einem Erben durch das Ausscheiden eines seiner Miterben zuwächst (vgl. Dernburg, Pandekten[3], III, 174ff.).

[38]) Der zweite unberechtigte Abdruck der „Dissertatio de arte combinatoria" ist im Jahre 1690 in Frankfurt a. M. erschienen. Leibniz hat gegen diese Ausgabe in einer Note protestiert, die er in die Leipziger „Acta Eruditorum" vom Jahre 1691 einrücken ließ (vgl. Gerh. IV, 103ff.).

§ 19. Philal. Ich finde, daß die Figuren ein großes Hilfsmittel gegen die Ungewißheit der Worte bilden; eben dies Mittel aber ist bei den moralischen Ideen nicht anwendbar. Überdies sind die Ideen der Moral zusammengesetzter als die Figuren, die man gewöhnlich in der Mathematik betrachtet. Daher hat der Geist bei dem Inhalt der moralischen Ideen Mühe, die genauen Verbindungen auf eine so vollkommene Art festzuhalten, als es bei langen Deduktionen notwendig wäre. Wenn man in der Arithmetik die verschiedenen Posten nicht durch Zeichen ausdrückte, deren Bedeutung genau bekannt ist, und die stehen bleiben und uns beständig vor Augen sind, so würde es fast unmöglich sein, große Rechnungen zu machen. § 20. Die Definitionen bieten hier ein gewisses Hilfsmittel, wenn man sie in der Moral beständig anwendet; im übrigen aber ist es nicht leicht, vorauszusehen, welche Methoden durch die Algebra oder irgendein anderes Mittel dieser Art etwa dargeboten werden könnten, um der übrigen Schwierigkeiten Herr zu werden.

Theoph. Der verstorbene Erhard Weigel, ein Mathematiker aus Jena in Thüringen, erfand mit vielem Geiste Figuren zur Darstellung moralischer Gegenstände[39]). Und als der selige Samuel von Puffendorf, der sein Schüler war, seine „Grundzüge der allgemeinen Jurisprudenz" veröffentlichte, die den Gedanken Weigels ziemlich nahestehen, fügte man denselben in der Jenaischen Ausgabe die „moralische Sphäre" dieses Mathematikers hinzu. Aber diese Figuren sind eine Art Allegorie, etwa wie die Tafel des Cebes[40]), wenngleich weniger populär, und dienen mehr dem Gedächtnis, um die Ideen zu behalten und zu ordnen,

---

39) Erhard Weigel (1625—1699), Leibniz' Lehrer der Mathematik während seines Aufenthalts in Jena (1663); über ihn und seine „Sphaera moralis" („elegantissimae illae, quibus passim utitur, analogiae rerum mathematicarum cum moralibus) s. bes. Leibniz' Animadversiones ad Weigelium (Nouv. lettr. et opusc. S. 146ff.).

40) Die „Tafel des Cebes", der Dialog „Πίναξ", der dem aus Platons Phaedon bekannten Kebes, einem Schüler des Sokrates, zugeschrieben wurde; über den Inhalt vgl. z. B. Willamowitz-Möllendorff, Die griechische Literatur des Altertums, (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VIII) 2. Aufl. Leipzig 1907, S. 157.

als dem Urteile, um demonstrative Erkenntnisse zu erwerben. Nichtsdestoweniger haben sie ihren Nutzen, um den Geist zu wecken. Die geometrischen Figuren scheinen einfacher als die moralischen Gegenstände, aber sie sind es nicht, weil das Kontinuierliche die Unendlichkeit in sich schließt, in der man seine Wahl treffen muß. Die Aufgabe z. B., ein Dreieck durch zwei aufeinander senkrecht stehende Gerade in vier gleiche Teile zu zerlegen, erscheint einfach, ist aber ziemlich schwer. Mit den moralischen Problemen dagegen, sofern sie allein durch die Vernunft bestimmbar sind, verhält es sich anders. Übrigens ist hier nicht der Ort de proferendis scientiae demonstrandi pomoeriis zu sprechen und die wahren Mittel anzugeben, um die Kunst des Beweisens über ihre alten Grenzen hinaus, die bisher fast gänzlich mit den Grenzen des mathematischen Gebietes zusammenfielen, zu erweitern. Ich hoffe, wenn Gott mir die dazu nötige Zeit schenkt, einmal hierüber einen Versuch zu veröffentlichen, der diese Mittel tatsächlich ins Werk setzen soll, ohne mich auf bloße Vorschriften zu beschränken.

Philal. Wenn Sie diesen Plan, und zwar gehörigermaßen ausführen, so werden Sie alle Philalethen, wie mich, d. h. alle die, die aufrichtig nach der Erkenntnis der Wahrheit streben, unendlich verbinden. In der Tat ist die Wahrheit ihrer Natur nach für die Geister anmutend, während es nichts so Häßliches und mit dem Verstand Unverträgliches gibt, als die Lüge. Man darf indessen nicht hoffen, daß man großen Eifer auf diese Entdeckungen wenden werde, so lange die Sucht nach Reichtümern und Macht und die Wertschätzung, in der beides steht, die Menschen antreiben wird, die von der Mode autorisierten Meinungen zu den ihrigen zu machen und hinterher Gründe aufzusuchen, um sie als richtig darzustellen oder sie zu beschönigen und ihre Häßlichkeit zu verdecken. So lange die verschiedenen Parteien ihre Meinungen, ohne zu prüfen, ob sie falsch oder richtig sind, allen denen aufdrängen, die sie unter ihrer Gewalt haben können: welches neue Licht kann man da in den der Moral zugehörigen Wissenschaften erhoffen? Vielmehr müßte unter diesen Umständen derjenige Teil des

Menschengeschlechts, der sich unter dem Joch befindet, in den meisten Gegenden der Welt in einer Finsternis, ebenso dicht wie die ägyptische, befangen sein, wenn das Licht des Herrn, jenes heilige Licht, welches alle menschliche Macht nicht gänzlich auslöschen kann, nicht dem Geiste selber unmittelbar gegenwärtig wäre.

Theoph. Ich verzweifle nicht daran, daß zu einer ruhigeren Zeit oder in einem ruhigeren Lande die Menschen sich mehr, als es bisher geschehen ist, dem Gebote der Vernunft fügen werden. Denn man darf in der Tat an nichts verzweifeln, und ich glaube, daß dem Menschengeschlecht große Veränderungen in Gutem und Schlimmem aufbehalten sind, aber schließlich mehr im Guten als im Schlimmen. Gesetzt, daß einmal ein großer Fürst erschiene, der wie die alten Könige von Assyrien oder von Ägypten oder wie ein zweiter Salomo lange in tiefem Frieden regierte, und daß dieser Fürst aus Liebe zur Tugend und Wahrheit und mit großem und tüchtigem Geiste begabt, sich vornähme, die Menschen glücklicher und unter sich friedfertiger und mächtiger über die Natur zu machen — welche Wunder würde er nicht in wenig Jahren vollbringen? Denn sicherlich würde man in diesem Falle in zehn Jahren mehr ausrichten, als sonst in hundert oder vielleicht in tausend, wenn man die Dinge ihren gewöhnlichen Weg gehen läßt. Aber auch abgesehen hiervon würden, wenn nur einmal die Bahn gebrochen wäre, viele sie beschreiten, wie dies in der Geometrie der Fall ist, wäre es auch nur zu ihrem Vergnügen oder um Ruhm zu erwerben. Die Allgemeinheit wird dereinst, besser geleitet, der Förderung der Medizin mehr Sorgfalt, als bisher, zuwenden; man wird in allen Ländern Naturgeschichten wie Almanache oder galante Merkure herausgeben; man wird keine gute Beobachtung vorübergehen lassen, ohne sie zu registrieren; man wird die, die sich hiermit beschäftigen, unterstützen; man wird die Kunst, solche Beobachtungen zu machen, und die Kunst, hierauf Bemerkungen zu gründen, vervollkommnen. Es wird eine Zeit geben, wo die Zahl der guten Ärzte im Verhältnis größer und die Zahl mancher Leute anderer Berufe, deren man dann weniger bedürfen wird, entsprechend kleiner ge-

worden sein wird, so daß das Publikum imstande sein wird, der Naturforschung und vor allem dem Fortschritte der Medizin mehr Aufmunterung zu geben, und dann wird diese wichtige Wissenschaft sehr bald über ihren jetzigen Standpunkt sich erheben und zusehends wachsen. Ich glaube in der Tat, daß dieser Teil der Staatsverwaltung, nach der Pflege der Tugend, die größte Sorge der Regierenden bilden sollte, und daß einer der größten Erfolge einer vernünftigen Moral oder Politik darin bestehen würde, uns einen besseren Zustand der Medizin herbeizuführen: wenn nur erst die Menschen anfangen werden, vernünftiger zu sein als jetzt und die Großen lernen werden, ihre Reichtümer und ihre Macht für ihr eigenes Glück besser anzuwenden.

§ 21. Philal. Was die Erkenntnis des wirklichen Daseins — die vierte Art der Erkenntnisse — angeht, so muß man sagen, daß wir von unserem Dasein eine intuitive, von dem Dasein Gottes eine demonstrative und von den übrigen Dingen eine sinnliche Erkenntnis haben. Davon werden wir in der Folge weitläufig reden.

Theoph. Nichts kann treffender sein.

§ 22. Philal. Nachdem wir jetzt von der Erkenntnis gesprochen haben, scheint es angebracht, daß wir, um den gegenwärtigen Zustand unseres Geistes besser zu entdecken, auch seine dunkle Seite ein wenig in Betracht ziehen und von unserer Unwissenheit Kenntnis nehmen, denn sie ist unendlich viel größer als unsere Erkenntnis. Die Ursachen dieser Unwissenheit bestehen in folgendem: 1. daß uns Ideen fehlen, 2. daß wir die Verknüpfung zwischen unseren Ideen nicht entdecken können und 3. daß wir außer acht lassen, die Ideen zu verfolgen und genau zu prüfen. § 23. Was den Mangel an Ideen betrifft, so haben wir von einfachen Ideen nur diejenigen, welche uns durch unsere inneren oder äußeren Sinne zukommen. Daher stehen wir zu einer unendlichen Zahl von Geschöpfen des Weltalls und ihren Eigenschaften im selben Verhältnis, wie die Blinden zu den Farben, da wir nicht einmal die Fähigkeiten besitzen, die zu ihrer Erkenntnis notwendig wären, und

allem Anscheine nach nimmt der Mensch unter allen geistigen Wesen den untersten Rang ein.

Theoph. Ich weiß nicht, ob es nicht noch solche gibt, die unter uns stehen. Warum sollten wir uns ohne Not erniedrigen? Vielleicht nehmen wir unter den vernünftigen Lebewesen einen ganz ehrenvollen Rang ein; denn höhere Geister könnten Körper von anderer Beschaffenheit haben, so daß der Name Lebewesen für sie nicht passen würde. Man kann nicht sagen, ob unsere Sonne, unter der großen Zahl anderer, mehr über als unter sich hat, und wir befinden uns an einem günstigen Platze innerhalb des Sonnensystems: denn die Erde nimmt die Mitte unter den Planeten ein und ihre Entfernung scheint für ein denkendes Wesen, das sie bewohnen sollte, wohl gewählt. Übrigens haben wir unendlich mehr Grund, uns über unser Los zu freuen, als darüber zu klagen, da die meisten unserer Übel unserer eigenen Schuld zugerechnet werden müssen. Vor allem aber würden wir sehr Unrecht haben, uns über die Mängel unserer Erkenntnis zu beklagen, da wir uns ja derjenigen Kenntnisse, welche die liebreiche Natur uns darbietet, so wenig bedienen.

§ 24. Philal. Es bleibt jedoch wahr, daß die außerordentliche Entfernung fast aller Teile der Welt, die sich unserem Blicke darbieten, sie unserer Erkenntnis entzieht, und augenscheinlich ist die sichtbare Welt nur ein kleiner Teil des unendlichen Weltalls. Wir sind in einem kleinen Winkel des Raumes, d. h. in unserem Sonnensystem, eingeschlossen und wissen nicht einmal das, was auf den anderen Planeten, die ebenso gut, wie unsere Erdkugel, um sie kreisen, vor sich geht.

§ 25. Diese Kenntnisse entgehen uns wegen der Größe und Entfernung der Gegenstände, andere Körper aber bleiben uns wiederum wegen ihrer Kleinheit verborgen, und zwar sind dies gerade die, deren Erkenntnis uns am wichtigsten wäre, denn aus ihrer Struktur könnten wir den Nutzen und die Wirkungsart der sichtbaren Körper erschließen und einsehen, warum der Rhabarber abführt, der Schirling tötet und das Opium einschläfert. So weit also auch immer der Fleiß des Menschen die experimentelle Forschung betreffs der Dinge der Natur

treiben mag, so bin ich doch zu glauben versucht, daß wir in diesen Fragen niemals zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis werden kommen können.

Theoph. Ich glaube wohl, daß wir niemals so weit gelangen werden, als es zu wünschen wäre; mir scheint indessen, daß man mit der Zeit bedeutende Fortschritte in der Erklärung mancher Erscheinungen machen werde, weil die große Zahl der Erfahrungen, die wir anzustellen vermögen, uns mehr als hinlängliche Data liefern kann, so daß nur die Kunst sie richtig zu verwenden fehlt. Ich verzweifle aber nicht daran, daß man die kleinen Anfänge dieser Kunst weiterführen wird, seitdem wir in der Infinitesimalrechnung das Mittel besitzen, die Geometrie mit der Physik zu verbinden und seit die Dynamik uns die allgemeinen Naturgesetze geliefert hat.

§ 27. Philal. Die Geister stehen unserer Erkenntnis noch ferner; wir können uns keine Idee von ihren verschiedenen Ordnungen bilden und doch ist sicherlich die geistige Welt größer und schöner als die materielle.

Theoph. Diese beiden Welten gehen einander immer parallel, was die wirkenden Ursachen betrifft, nicht aber, was die Endursachen betrifft. Denn in dem Maße, als die Geister über die Materie herrschen, bringen sie in ihr eine wunderbare Ordnung hervor. Deutlich tritt dies in den Veränderungen hervor, die die Menschen zur Verschönerung der Erdoberfläche vorgenommen haben: wie kleine Götter, die dem großen Baumeister des Weltalls nachahmen, obgleich dies nur durch den Gebrauch der Körper und ihrer Gesetze geschieht. Welche Vermutungen bieten sich nicht dar über diese unendliche Menge von Geistern, die über uns erhaben sind? Und da die Geister in ihrer Gesamtheit eine Art von Staat bilden, unter Gott, dessen Regierung vollkommen ist, so sind wir weit entfernt, das System dieser intelligiblen Welt zu begreifen und die Strafen und Belohnungen zu fassen, welche denen, die sie nach strengster Vernunft verdienen, bereitet sind, sowie uns vorzustellen, was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehört hat und was niemals in des Menschen Herz gekommen ist. Alles dies zeigt, daß wir zwar alle deutlichen Ideen besitzen, die er-

forderlich sind, um die Körper und die Geister überhaupt, nicht aber, um ihre tatsächliche Beschaffenheit im einzelnen zu erkennen, und daß unsere Sinne nicht durchdringend genug sind, um die verworrenen Ideen zu entwickeln, noch weit genug reichen, um sie alle gewahr zu werden.

§ 28. Philal. Was die fehlende Erkenntnis der Verknüpfung unserer Ideen betrifft, so wollte ich Sie darauf hinweisen, daß die mechanischen Wirkungen, die von den Körpern ausgehen, keinerlei Verbindung mit den Ideen der Farben, der Töne, der Gerüche und Geschmäcke, der Lust und des Schmerzes haben, und daß die Verknüpfung zwischen beiden nur vom Belieben und der Willkür Gottes abhängt. Wie ich mich aber erinnere, sind Sie der Ansicht, daß hier eine vollkommene Korrespondenz stattfindet, obgleich diese nicht immer eine vollständige Ähnlichkeit bedeutet[41]). Sie erkennen jedoch an, daß wir infolge des übergroßen Details der kleinen Dinge, die hierbei mitwirken, nicht imstande sind, das, was hierin verborgen ist, zu entwirren, wenngleich Sie noch die Hoffnung hegen, daß wir uns der Sache bedeutend nähern werden. Sie werden also nicht, wie mein berühmter Autor, die Behauptung zulassen, daß es (§ 29) verlorene Mühe sei, sich auf eine solche Untersuchung einzulassen; aus Furcht, daß dieser Glaube dem Wachstum der Wissenschaft Abbruch tue. Ich hätte Ihnen auch von der Schwierigkeit gesprochen, die man bisher darin gefunden hat, die Verbindung von Seele und Leib zu erklären, da man nicht begreifen konnte, daß ein Gedanke eine Bewegung im Körper, noch daß eine Bewegung einen Gedanken im Geiste erzeuge; aber seit ich Ihre Hypothese der prästabilierten Harmonie kenne, scheint mir diese Schwierigkeit, an deren Lösung man verzweifelte, mit einem Schlag und wie durch einen Zauber gehoben.

§ 30. So bleibt also nur noch die dritte Ursache unserer Unwissenheit übrig: daß wir nämlich die Ideen, die wir haben oder doch haben können, nicht gehörig verfolgen und uns nicht bemühen, die vermittelnden Ideen

---

[41]) S. ob. S. 109.

aufzufinden. Auf diese Weise entgehen uns z. B. manche mathematischen Wahrheiten, obgleich hierbei weder eine Unvollkommenheit in unseren Geisteskräften noch irgendeine Unsicherheit in den Dingen selbst vorliegt. Der falsche Gebrauch, den man von den Worten macht, hat am meisten dazu beigetragen, uns an der Auffindung der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Ideen zu hindern; und die Mathematiker, welche ihre Gedanken unabhängig von den Worten bilden und gewohnt sind, statt der Laute die Ideen selbst geistig gegenwärtig zu haben, haben dadurch einen großen Teil der Schwierigkeit vermieden. Wenn die Menschen bei ihren Entdeckungen in der materiellen Welt ebenso verfahren wären, wie sie es bei denen, die die geistige Welt betrafen, getan haben, und wenn sie alles in ein Chaos von Ausdrücken unbestimmter Bedeutung eingehüllt hätten, so würden sie ohne Ende über die Zonen, über Ebbe und Flut, über den Bau der Schiffe und über die Seewege gestritten haben; man würde den Äquator niemals passiert haben, und die Antipoden wären noch jetzt so unbekannt als zu den Zeiten, da man den Glauben an sie für eine Ketzerei hielt.

Theoph. Diese dritte Ursache unserer Unwissenheit ist die allein tadelnswerte. Und Sie sehen, daß die Verzweiflung, weiter zu kommen, gleichfalls unter sie fällt. Diese Mutlosigkeit schadet viel, und gescheite und bedeutende Menschen haben die Fortschritte der Medizin durch die falsche Überzeugung aufgehalten, daß es verlorene Mühe wäre, daran zu arbeiten. Wenn man die aristotelischen Philosophen der vergangenen Zeit von den Lufterscheinungen, wie z. B. vom Regenbogen reden hört, so findet man, daß sie glaubten, man dürfe nicht einmal daran denken, dieses Phänomen in distinkten Begriffen zu erklären, und die Versuche eines Maurolycus und darauf des Marcus Antonius de Dominis erschienen ihnen wie ein Ikarusflug[42]). Die Folgezeit hat indessen die Welt eines

[42]) Maurolycus (1494—1575) als Mathematiker und Physiker bekannt (vgl. Cantor, Gesch. der Mathematik[3], II, 558; Lasswitz, Gesch. der Atomistik II, 316) „Problemata ad perspectivam et iridem pertinentia“ als Anhang der Schrift „De lumine et umbra“, 1575 erschienen; Antonio de Dominis De radiis visus et lucis in vitris perspectivis et iride Tractatus, Venedig 1611.

Besseren belehrt. Allerdings hat der schlechte Gebrauch, den man von den Termini machte, einen großen Teil der Unordnung verursacht, die sich in unseren Erkenntnissen vorfindet: nicht nur in der Moral und Metaphysik oder in dem, was Sie die geistige Welt nennen, sondern auch in der Medizin, wo dieser Mißbrauch der Termini mehr und mehr zunimmt. Wir können uns nicht immer, wie in der Geometrie, durch Figuren helfen, aber die Algebra zeigt, daß man große Entdeckungen machen kann, ohne immer auf die Ideen der Dinge selbst zurückzugehen. Hinsichtlich der angeblichen Ketzerei der Antipoden will ich noch im Vorübergehen bemerken, daß Bonifacius, Erzbischof von Mainz, den Virgilius von Salzburg in einem Brief, den er hierüber an den Papst richtete, allerdings deswegen verklagt hat und daß der Papst in einer Weise darauf antwortet, die zeigt, daß er ungefähr im Sinne des Bonifacius dachte; man findet aber nicht, daß diese Beschuldigung Folgen gehabt habe. Virgilius hat sich immer behauptet. Beide Gegner gelten für Heilige, und die Gelehrten Bayerns, welche Virgilius als einen Apostel Kärntens und der benachbarten Länder betrachten, haben sein Andenken gerechtfertigt[43]).

Kapitel IV.

Über die Realität unserer Erkenntnis.

§ 1. Philal. Wer nicht begriffen hat, von welcher Wichtigkeit es ist, richtige Ideen zu besitzen und ihre Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung zu verstehen, wird glauben, daß wir, wenn wir darüber mit soviel Sorgfalt handeln, Luftschlösser bauen und daß unser ganzes System lediglich ideelle und imaginäre Bestandteile besitze. Ein Phantast von erhitzter Einbildungskraft kann darin vor anderen bevorzugt sein, daß er lebhaftere und zahlreichere Ideen besitzt: er müßte demnach auch

---

43) Der angezogene Brief ist in der Sammlung der Briefe des Bonifacius der 140. (Max. Bibl. Patr. Tom. XIII, p. 131—133); darin bezeichnet es der Papst Zacharias als eine verkehrte und falsche Lehre, daß eine andere Welt und andere Menschen unter der Erde (sub terra) seien (Sch.).

größere Erkenntnis besitzen. Ferner müßte in den Visionen eines Enthusiasten ebensoviel Vernunft sein, als in den Schlußfolgerungen eines Menschen von gesunden Sinnen, wenn der Enthusiast nur zusammenhängend spricht; und es wäre ebenso wahr, zu sagen, daß eine Harpye kein Zentaur ist, als zu sagen, daß ein Quadrat kein Kreis ist. § 2. Ich antworte darauf, daß unsere Ideen mit den Dingen übereinstimmen (müssen). § 3. Aber man wird ein Kriterium dafür fordern. § 4. Ich antworte noch einmal, daß 1. diese Übereinstimmung hinsichtlich der einfachen Ideen unseres Geistes offenbar ist, denn da unser Geist sie nicht selbst bilden kann, müssen sie durch die Dinge hervorgebracht sein, die auf ihn einwirken und 2. daß (§ 5) alle unsere zusammengesetzten Ideen (ausgenommen die der Substanzen), da sie Musterbilder sind, die der Geist selbst gebildet hat, ohne sie dazu zu bestimmen, Kopien von irgend etwas zu sein, und ohne sie auf das Dasein irgendeines Dinges, als ihre Originale, zu beziehen, notwendig jene Übereinstimmung mit den Gegenständen besitzen müssen, die zu einer realen Erkenntnis erfordert wird.

Theoph. Unsere Gewißheit würde gering oder vielmehr gleich null sein, wenn sie für die einfachen Ideen keine andere Grundlage besäße, als diejenige, die aus den Sinnen stammt. Haben Sie denn vergessen, wie ich bewiesen habe, daß die Ideen ursprünglich unserem Geiste innewohnen und daß selbst unsere Gedanken aus unserem eigenen Grunde stammen, ohne daß die übrigen Geschöpfe einen unmittelbaren Einfluß auf die Seele haben können? Übrigens liegt der Grund unserer Gewißheit, was die allgemeinen und ewigen Wahrheiten betrifft, in den Ideen selbst, unabhängig von den Sinnen, wie auch die reinen Verstandesideen, wie z. B. die des Seins, des Einen, des Selbigen usw., nicht von den Sinnen abhangen. Die Ideen der sinnlichen Eigenschaften hingegen, wie die der Farbe, des Geschmacks usw. (die in der Tat nur Phantome sind), stammen aus den Sinnen, d. h. aus unseren verworrenen Vorstellungen. Und der Grund der Wahrheit der zufälligen und einzelnen Dinge liegt darin, daß es gelingt, die Erscheinungen

der Sinne geradeso zu verknüpfen, wie die intelligiblen Wahrheiten es fordern. Dies ist der Unterschied, den man hierbei machen muß, während die Unterscheidung, die Sie hier zwischen einfachen und zusammengesetzten Ideen und zwischen den zusammengesetzten Ideen, sofern sie sich auf Substanzen oder Akzidenzien beziehen, machen, mir nicht begründet scheint, weil alle Verstandesideen ihre Urbilder in der ewigen Möglichkeit der Dinge haben.

§ 5. Philal. Allerdings brauchen unsere zusammengesetzten Ideen Urbilder außerhalb des Geistes nur dann, wenn es sich um eine wirklich daseiende Substanz handelt, die jene zusammengesetzten Ideen und die einfachen Ideen, aus denen sie bestehen, außerhalb unserer Vorstellung tatsächlich in sich vereinigen muß. Die Erkenntnis der mathematischen Wahrheiten ist eine reale, obgleich sie es nur mit unseren Ideen zu tun hat, und man z. B. nirgends vollkommene Kreise findet. Man ist indessen überzeugt, daß die wirklichen Dinge mit unseren idealen Musterbildern übereinstimmen werden — in dem Maße, als das, was man in jenen voraussetzt, sich tatsächlich verwirklicht findet. § 7. Dies dient ferner auch bei den Dingen der Moral dazu, ihre Realität zu rechtfertigen. § 8. Die Offizien Ciceros sind darum nicht weniger mit der Wahrheit übereinstimmend, weil es niemand in der Welt gibt, der sein Leben genau nach dem Muster eines solchen Rechtschaffenen, wie ihn Cicero uns beschreibt, einrichtet. § 9. Aber, wird man sagen, wenn die moralischen Ideen von unserer Erfindung sind, welchen sonderbaren Begriff werden wir alsdann von der Gerechtigkeit und Mäßigkeit haben? § 10. Ich antworte, daß die Ungewißheit nur in der Sprache besteht, weil man das, was man sagt, nicht immer versteht oder nicht immer im gleichen Sinne versteht.

Theoph. Sie könnten auch und meiner Ansicht nach viel besser antworten, daß die Ideen der Gerechtigkeit und Mäßigkeit nicht von unserer Erfindung sind, ebensowenig wie die des Kreises oder Vierecks. Ich glaube das hinlänglich gezeigt zu haben[44]).

[44]) Näheres in der „Méditation sur la notion commune de la justice" (Band II, S. 506ff.

§ 11. Philal. Was die Ideen von außer uns vorhandenen Substanzen betrifft, so ist unsere Erkenntnis soweit real, als sie jenen Urbildern entspricht, und mit Rücksicht hierauf darf der Geist die Ideen nicht willkürlich verbinden, um so weniger, als es nur sehr wenige einfache Ideen gibt, von denen wir — über das hinaus, was durch sinnliche Beobachtungen feststeht — behaupten könnten, daß sie in der Natur miteinander zusammen bestehen oder nicht zusammen bestehen können.

Theoph. Weil, wie ich schon mehrmals erklärt habe, diese Ideen, wenn die Vernunft über ihre Vereinbarkeit oder Verknüpfung kein Urteil zu fällen vermag, verworren sind, wie dies bei den Ideen der besonderen Sinnesqualitäten der Fall ist.

§ 13. Philal. Was die wirklich existierenden Substanzen betrifft, so empfiehlt es sich auch, sich nicht auf die Namen oder auf diejenigen Arten, die man durch die Namen für bestimmt ansieht, zu beschränken. Ich komme bei diesem Anlaß wieder auf das zurück, was wir schon ziemlich oft betreffs der Definition des Menschen erörtert haben. Denn wenn man von einem Blödsinnigen spricht, der vierzig Jahre gelebt hat, ohne das geringste Zeichen von Vernunft zu geben, könnte man da nicht sagen, daß er die Mitte zwischen Mensch und Tier einnimmt? Dies würde vielleicht für ein sehr kühnes Paradoxon oder gar für einen Irrtum von sehr gefährlichen Folgen gelten. Indessen war es früher meine eigene Meinung und ist noch die Meinung mancher Freunde von mir, die ich noch nicht eines Besseren belehren kann, daß dies nur infolge eines Vorurteils geschieht, das sich auf die falsche Voraussetzung gründet, daß die beiden Worte Mensch und Tier bestimmte Arten bezeichnen, welche durch wirkliche Wesenheiten in der Natur so scharf abgegrenzt sind, daß keine andere Art zwischen sie fallen kann: wie wenn alle Dinge genau nach der Zahl jener Wesenheiten gleichsam in Formen gegossen wären. § 14. Wenn man diese Freunde fragt, welche Art von lebenden Wesen jene Blödsinnigen sein sollen, da sie weder Menschen noch Tiere sind, so antworten sie, daß es Blödsinnige sind und daß dies genüge. Fragt man weiter, was aus ihnen in der ande-

ren Welt werden solle, so antworten unsere Freunde, daß ihnen nichts daran gelegen sei, dies zu wissen oder danach zu forschen; — daß sie „ihrem Herrn stehen und fallen“ (Römerbrief Kap. 14, V. 4), der gut und getreu ist und über seine Kreaturen nicht nach den engen Schranken unseres Denkens oder unserer besonderen Meinungen verfügt und sie nicht nach den Namen und Arten unterscheidet, die es uns zu ersinnen beliebt; daß es für uns genug ist, wenn die der Unterweisung Fähigen aufgerufen werden, um Rechenschaft von ihrem Wandel abzulegen und ihren Lohn zu empfangen nach dem, was sie bei Leibesleben getan haben (2. Korinth. Kap. 5, V. 10). § 15. Auch den Schluß ihrer Beweisführung will ich Ihnen noch darlegen. Die Frage, ob man den Blödsinnigen das zukünftige Leben absprechen solle, beruht — so sagen sie — auf zwei in gleicher Weise falschen Voraussetzungen; die erste ist, daß jedes Wesen, das die Gestalt und äußere Erscheinung eines Menschen hat, für einen Zustand der Unsterblichkeit nach diesem Leben bestimmt ist; die zweite, daß alles was von menschlicher Abkunft ist, dies Vorrecht genießen muß. Nehmt diese Einbildungen weg und ihr werdet sehen, daß diese Art Probleme lächerlich und unbegründet sind. Ich glaube in der Tat, daß man den ersten Satz aufgeben muß und daß man mit seinem Denken nicht so sehr in der Materie versunken sein wird, um zu glauben, das ewige Leben komme irgendeiner Gestalt von materiellem Stoffe dergestalt zu, daß dieser Stoff in Ewigkeit Bewußtsein haben müsse, weil er in eine solche Gestalt geformt worden ist. § 16. Aber hier kommt der zweite Satz zu Hilfe: man wird sagen, jener Blödsinnige stamme von vernunftbegabten Eltern und müsse daher eine vernunftbegabte Seele haben. Ich weiß nicht, auf welche Regel der Logik man eine solche Folgerung gründen kann, und wie man demgemäß wagen dürfte, schlecht geformte und monströse Geburten zu vernichten. O, das sind Monstra, wird man sagen. Gut, es sei. Aber wie wird es dann mit dem unheilbar Blödsinnigen stehn? Soll denn ein leiblicher Fehler ein Monstrum ausmachen, ein geistiger aber nicht? Das heißt zu der schon widerlegten ersten Annahme

zurückkehren, daß das Äußere genügt. Ein wohlgestalteter Blödsinniger ist, dieser Meinung gemäß, ein Mensch, er besitzt eine vernünftige Seele, wenngleich sie sich auch nicht zeigt: aber macht die Ohren ein wenig länger und spitzer und die Nase ein wenig platter als gewöhnlich, so fangt ihr schon an, ungewiß zu werden. Macht das Gesicht enger, platter und länger — dann seid ihr völlig entschieden. Und ist gar der Kopf vollkommen der irgendeines Tieres, so ist's ohne Zweifel ein Monstrum, und das ist euch ein Beweis, daß es keine vernünftige Seele hat und aus der Welt geschafft werden muß. Ich frage euch nun: wo wollt Ihr das rechte Maß und die letzten Grenzen finden, ohne die es keine vernünftige Seele gibt? Es gibt menschliche Fötus, die halb Tier, halb Mensch sind; andere sind zu drei Viertel das eine, zu einem Viertel das andere. Wie soll man da genau die Züge bestimmen, welche die Vernunft bezeichnen? Wird ferner ein solches Monstrum nicht eine Mittelart zwischen Mensch und Tier sein? Und gerade dies ist der Blödsinnige, um den es sich handelt.

Theoph. Ich wundere mich, daß Sie zu dieser Streitfrage, die wir doch hinlänglich, und zwar mehr als einmal, untersucht haben, zurückkehren, und daß Sie Ihre Freunde nicht besser katechisiert haben. Wenn wir den Menschen vom Tier durch das Vermögen des vernünftigen Denkens unterscheiden, so gibt es kein Mittleres; das lebende Wesen, um das es sich handelt, muß dies Vermögen haben oder nicht, aber da das Vermögen mitunter nicht in die Erscheinung tritt, so urteilt man darüber nach Anzeichen, die freilich nicht beweiskräftig sind, bis die Vernunft sich zeigt; denn man weiß durch die Erfahrung an denen, die sie verloren oder die endlich den Gebrauch derselben erlangt haben, daß ihre Ausübung zeitweise aufgehoben werden kann. Die Abkunft und die Leibesgestalt lassen Vermutungen über das Verborgene zu. Doch wird die Vermutung, die sich auf die Abstammung stützt, durch eine von der menschlichen sehr verschiedene Gestalt verwischt *(eliditur)*: wie dies z. B. der Fall jenes Geschöpfes war, das (nach Levinus Lemnius l. 1, Kap. 8) von einer Frau in See-

land geboren war und das einen krummen Schnabel, einen langen runden Hals, funkelnde Augen, einen spitzen Schwanz hatte und sogleich eine große Fertigkeit besaß, durch das Zimmer zu laufen[45]). Aber — so wird man sagen — es gibt Monstra oder sogenannte lombardische Brüder (wie die Ärzte sie früher nannten, auf Grund der Sage, daß die Frauen in der Lombardei Geburten von solcher Art unterworfen wären), die sich der menschlichen Figur mehr annähern. Gut, es sei. Wie also, werdet Ihr sagen, kann man die richtigen Grenzen der Gestalt, die für eine menschliche zu gelten hat, bestimmen? Ich antworte, daß es bei einem Gegenstande, der nur Vermutungen zuläßt, keine bestimmte Entscheidung gibt. Und damit ist die Sache zu Ende. Man wirft ein, der Blödsinnige zeige keine Vernunft und gelte dennoch für einen Menschen, hätte er aber eine monströse Gestalt, so wäre er keiner, so daß man also hierbei mehr Rücksicht auf die Gestalt als auf die Vernunft nehme. Aber zeigt denn jenes Monstrum Vernunft? Freilich nicht. Ihr seht also, daß ihm mehr fehlt, als dem Blödsinnigen. Der Mangel in der Anwendung der Vernunft ist oft nur zeitweilig, hört aber bei denen, die zudem einen Hundekopf besitzen, nicht auf. Wenn übrigens dies Wesen von menschlicher Gestalt kein Mensch ist, so schadet es doch nicht viel, wenn man es, solange man über sein Los im Ungewissen ist, am Leben erhält. Denn mag es eine vernünftige Seele haben oder eine, die das nicht ist, so wird Gott es doch nicht umsonst gemacht haben, und man wird von den Seelen der Menschen, die beständig in einem dem ersten Kindesalter ähnlichen Zustande verharren, sagen, daß ihr Schicksal dasselbe sein möge, als das der Seelen der Kinder, welche in der Wiege sterben.

Kapitel V.

Von der Wahrheit im allgemeinen.

§ 1. Philal. Viele Jahrhunderte hat man schon gefragt, was die Wahrheit ist. Die Unsrigen glauben, daß

[45]) Levinus Lemnius, de miraculis occultis naturae, L. I, cap. 8 (Sch.).

es die Verbindung oder Trennung der Zeichen je nach der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Dinge untereinander ist. Unter der Verbindung oder Trennung der Zeichen muß verstanden werden, was man sonst einen Satz (Urteil) nennt.

Theoph. Aber ein Beiwort macht noch keinen Satz, z. B. der weise Mensch, obgleich dabei eine Verbindung zweier Ausdrücke stattfindet. Auch ist Negation etwas anderes als Trennung, denn wenn ich sage: Mensch und nach einem kleinen Zwischenraume ausspreche: weise, so negiere ich nicht. Die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ist auch nicht eigentlich das, was man durch den Satz ausdrückt. Zwischen zwei Eiern besteht Übereinstimmung, zwischen zwei Feinden besteht Nichtübereinstimmung. Es handelt sich hier um eine ganz besondere Art des Übereinkommens oder Nichtübereinkommens. Ich glaube also, daß die Definition den Punkt, um welchen es sich handelt, nicht erklärt. Was mir jedoch an Ihrer Definition der Wahrheit am wenigsten gefällt, ist, daß man dabei die Wahrheit in den Worten sucht. Also würde derselbe Sinn, in Latein, Deutsch, Englisch, Französisch ausgedrückt, nicht dieselbe Wahrheit sein, und man müßte mit Hobbes sagen, daß die Wahrheit vom menschlichen Belieben abhängt, was doch eine sehr seltsame Ausdrucksweise ist[46]). Man schreibt die Wahrheit sogar Gott zu, welcher, wie Sie mir, glaube ich, zugeben werden, keine Zeichen nötig hat. Endlich habe ich mich schon mehr als einmal über die Grille Ihrer Freunde gewundert, die sich darin gefallen, die Wesenheiten, Arten und Wahrheiten zu etwas Sprachlichem zu machen.

Philal. Übereilen Sie sich nicht! Unter den Zeichen verstehen sie die Ideen: die Wahrheiten werden also entweder gedanklich oder sprachlich, je nach den Arten der Zeichen.

Theoph. Wir werden dann also auch noch Buchstabenwahrheiten bekommen, die man wieder in papierne oder pergamentene Wahrheiten, in Wahrheiten

---

[46]) Gegen Hobbes' „Nominalismus" s. den „Dialogus de connexione inter res et verba", der überhaupt die beste Erläuterung zu Leibniz folgenden Ausführungen enthält (Band I, S. 26ff.).

gewöhnlicher Schreibtinte oder Druckerschwärze unterscheiden könnte, wenn man die Wahrheiten nach den Zeichen unterscheiden muß. Man tut also besser, die Wahrheiten in die Beziehung zwischen den Gegenständen der Ideen, vermöge deren die eine in der anderen enthalten oder nicht enthalten ist, zu setzen. Diese Beziehung hängt von den Sprachen nicht ab und ist uns mit Gott und den Engeln gemein; und wenn Gott uns eine Wahrheit offenbart, so erlangen wir diejenige, welche seinem Verstande innewohnt, denn obgleich zwischen seinen und unseren Ideen ein unendlicher Unterschied, sowohl was Vollkommenheit als was Umfang anbetrifft, besteht, so bleibt doch immer wahr, daß beiderseits die gleiche Beziehung stattfindet. Also muß man die Wahrheit in diese Beziehung setzen, und wir können zwischen den von unserem Belieben unabhängigen Wahrheiten und zwischen den Ausdrücken, welche wir nach Gutdünken erfinden, unterscheiden.

§ 3. Philal. Es ist nur zu wahr, daß die Menschen selbst im eigenen Geiste die Worte an Stelle der Dinge setzen, besonders wenn es sich um zusammengesetzte und unbestimmte Ideen handelt. Aber wie Sie bemerkt haben, ist es auch ebenso wahr, daß der Geist sich alsdann begnügt, die Wahrheit nur zu bezeichnen, ohne sie für den Augenblick zu verstehen, überzeugt, daß es nur von ihm abhängt, sie, sobald er will, zu verstehen. Übrigens ist die Handlung, welche man beim Bejahen oder Verneinen ausübt, leichter zu begreifen, indem man das, was in uns vorgeht, überdenkt, als es leicht ist, sie in Worten klar zu machen. Stoßen Sie sich daher nicht daran, wenn man in Ermangelung eines Besseren von Zusammenfügen oder Trennen gesprochen hat. § 8. Auch werden Sie zugeben, daß zum mindesten die Sätze sprachliche (Wahrheiten) genannt werden können, und daß sie, sofern sie wahr sind, zugleich sprachliche und reale Bedeutung haben, denn (§ 9) die Falschheit besteht darin, die Worte anders zu verbinden, als es der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen entspricht. Zum mindesten (§ 10) sind die Worte wichtige Förderungsmittel der Wahrheit. § 11. Es gibt auch eine moralische

Wahrheit, die darin besteht, von den Dingen unserer Überzeugung gemäß zu reden; endlich eine metaphysische Wahrheit, nämlich das reale Dasein der Dinge in Übereinstimmung mit den Ideen, die wir von ihnen haben.

Theoph. Die moralische Wahrheit wird von einigen Wahrhaftigkeit genannt; und die metaphysische Wahrheit pflegen die Metaphysiker gewöhnlich als ein Attribut des Seins zu betrachten, aber es ist ein sehr unnützes und fast sinnloses Attribut. Begnügen wir uns, die Wahrheit in der Übereinstimmung der Urteile unseres Geistes mit den Dingen, um die es sich handelt, zu suchen. Allerdings habe ich die Wahrheit auch den Ideen beigelegt, indem ich sagte, daß die Ideen wahr oder falsch sind; aber in diesem Falle verstehe ich das in der Tat von der Wahrheit der Urteile, welche die Möglichkeit des Gegenstandes der Idee bejahen. Und in diesem selbigen Sinne kann man auch sagen, daß ein Wesen wahr ist, d. h. das Urteil, das sein wirkliches oder wenigstens mögliches Dasein bejaht.

Kapitel VI.

Von den allgemeinen Urteilen, ihrer Wahrheit und ihrer Gewißheit.

§ 2. Philal. Alle unsere Erkenntnis betrifft allgemeine oder besondere Wahrheiten. Die ersteren, welche die wichtigsten sind, würden wir niemals zum rechten Verständnis bringen, ja wir selbst würden sie nur sehr selten verstehen können, außer sofern sie in Worte gefaßt und durch sie ausgedrückt sind.

Theoph. Ich glaube, daß auch andere Zeichen die gleiche Wirkung haben könnten: dies zeigen die Charaktere der Chinesen. Auch könnte man eine sehr leicht verständliche und noch bessere Universalcharakteristik als die ihrige einführen, wenn man statt der Worte kleine Figuren anwendete, welche die sichtbaren Dinge durch ihre Umrisse und die unsichtbaren durch sichtbare, die sie zu begleiten pflegen, darstellte, wozu man noch gewisse Zusatzzeichen nehmen müßte, die geeignet sind, die Flexionen und Partikeln zum Ausdruck

zu bringen. Dies würde sofort dazu dienen, mit entfernten Nationen bequem zu verkehren; aber auch wenn man diese Schreibweise bei uns einführte, ohne deshalb der gewöhnlichen Schrift zu entsagen, so würde ihr Gebrauch von großem Nutzen sein, um die Phantasie zu bereichern und es dahin zu bringen, daß unsere Gedanken weniger taub und weniger auf bloße Worte beschränkt wären, als es jetzt der Fall ist. Da sich freilich nicht alle auf die Kunst des Zeichnens verstehen, so könnte man sich dieser Bezeichnungsweise — abgesehen von den Büchern, die auf diese Art gedruckt wären und die jedermann bald lesen lernen würde, —, nur durch eine Art von Druckverfahren bedienen, indem man nämlich gravierte Figuren vorrätig hätte, um sie auf Papier zu drucken, und nachher mit der Feder die Zeichen der Flexionen oder Partikeln hinzufügte. Mit der Zeit aber würde jedermann das Zeichnen von Jugend auf lernen, um nicht die Bequemlichkeit dieser Figurensprache entbehren zu müssen, die in der Tat zu den Augen sprechen und dem gemeinen Manne sehr genehm sein würde, wie das Landvolk tatsächlich schon gewisse Kalender hat, die ihm einen guten Teil seiner Fragen ohne Worte beantworten. Auch erinnere ich mich, satirische Kupferstiche, die einigermaßen an Rätsel erinnerten, gesehen zu haben, worin, untermischt mit Worten, Figuren vorkamen, die durch sich selbst eine Bedeutung hatten, während unsere Buchstaben und die chinesischen Charaktere ihre Bedeutung nur durch den Willen der Menschen *(ex instituto)* empfangen.

§ 3. Philal. Ich glaube, daß Ihr Gedanke einmal zur Ausführung kommen wird, so anmutend und natürlich scheint mir diese Schrift; auch scheint sie mir von nicht geringer Wichtigkeit, um die Vollkommenheit unseres Geistes zu vermehren und unseren Begriffen größere Realität zu geben. Aber um auf die allgemeinen Erkenntnisse und ihre Gewißheit zurückzukommen, so ist hier zu bemerken, daß es eine Gewißheit der Wahrheit und auch eine Gewißheit der Erkenntnis gibt. Wenn die Worte derart zu Urteilen verbunden sind, daß sie die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, wie sie in Wirklichkeit stattfindet, genau aus-

drücken, so ist das eine Gewißheit der Wahrheit; die Gewißheit der Erkenntnis aber besteht darin, sich der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen bewußt zu sein, sofern sie in den Urteilen ausgedrückt ist. Das ist es, was wir gewöhnlich eines Satzes gewiß sein nennen.

Theoph. In der Tat wird diese letztere Art von Gewißheit auch ohne den Gebrauch der Worte genügen, und sie ist nichts anderes als eine vollständige Erkenntnis der Wahrheit, während die erstere Art der Gewißheit nichts anderes zu sein scheint als die Wahrheit selbst.

§ 4. Philal. Da wir nun von der Wahrheit irgendeines allgemeinen Urteils nicht anders versichert sein können, als indem wir die genauen Grenzen der Bedeutung der Ausdrücke, aus denen es besteht, erkennen, so müßten wir notwendigerweise die Wesenheit jeder Art kennen, was hinsichtlich der einfachen Ideen und der Modi auch keine Schwierigkeit hat. Bei den Substanzen aber ist, da man hier eine reale, von der bloß nominalen verschiedenen Wesenheit annimmt, die die Arten bestimmen soll, der Umfang des allgemeinen Wortes sehr unbestimmt, weil wir jene reale Wesenheit nicht kennen; in diesem Sinne können wir demnach auch keines allgemeinen Urteils sicher sein, das sich auf solche Substanzen bezieht. Nimmt man dagegen an, daß die Arten der Substanzen nichts anderes sind, als die Zurückführung der substantiellen Individuen auf bestimmte Klassen, die unter verschiedene allgemeine Namen geordnet werden, je nachdem sie mit den verschiedenen abstrakten Ideen, welche wir mit diesen Namen bezeichnen, übereinkommen, so kann man nicht zweifelhaft sein, ob ein genugsam bekannter Satz wahr ist oder nicht.

Theoph. Ich weiß nicht, warum Sie noch einmal auf einen Punkt zurückkommen, der zwischen uns zur Genüge besprochen worden ist und den ich erledigt glaubte. Schließlich aber bin ich damit zufrieden; denn Sie geben mir damit eine, wie mir scheint, sehr passende Gelegenheit, Sie von neuem Ihres Irrtums zu überführen. Ich erkläre Ihnen also, daß wir von tausend Wahrheiten

überzeugt sein können, die z. B. das Gold, d. h. jenen Körper betreffen, dessen innere Wesenheit sich durch die größte auf Erden bekannte Schwere oder durch die größte Dehnbarkeit oder durch andere Zeichen kenntlich macht. Denn wir können sagen, daß der Körper von der größten bekannten Dehnbarkeit auch der schwerste aller bekannten Körper ist. Allerdings wäre es nicht unmöglich, daß alle Eigenschaften, die man bisher am Golde beobachtet hat, sich einmal an zwei Körpern vorfinden könnten, die durch andere neue Eigenschaften unterscheidbar wären: so daß, was wir Gold nennen, alsdann nicht mehr die unterste Art ausmachen würde, als die man es jetzt vorläufig ansieht. Auch könnte es sein, daß, wenn die eine dieser Arten selten bliebe, die andere dagegen alltäglich wäre, man es für passend hielte, den Namen des wahren Goldes lediglich der seltenen Art vorzubehalten, um diese auf Grund neuer Proben, die ihr eigentümlich wären, weiter im Münzgebrauch zu benutzen. Man wird alsdann auch nicht mehr zweifeln, daß das innere Wesen dieser beiden Arten verschieden ist, und selbst wenn die Definition einer wirklich vorhandenen Substanz nicht in jeder Hinsicht völlig bestimmt wäre (wie in der Tat die Definition des Menschen es in bezug auf seine äußere Gestalt nicht ist), so besäße man doch nichtsdestoweniger eine Unzahl allgemeiner Sätze hierüber, die sich aus der Vernunft und anderen an ihm erkennbaren Eigenschaften ergeben würden. Alles was man über diese allgemeinen Sätze sagen kann, ist, daß man, falls man den Menschen für die unterste Art nimmt und ihn auf die Nachkommenschaft Adams beschränkt, von ihm keine solchen Eigenschaften angeben kann, die man Eigenschaften *in quarto modo* nennt, d. h. solche, die man vermöge eines reziproken oder einfach-umkehrbaren Satzes von ihm aussagen kann; es sei denn, daß dies bloß vorläufig geschieht, wie wenn man sagt: der Mensch ist das einzige vernünftige Lebewesen. Wird hierbei unter Mensch ein Wesen von unserer Abstammung verstanden, so besteht das Vorläufige darin, zu behaupten, daß er von allen Lebewesen, die uns bekannt sind, das einzige vernünftige sei, denn es könnten sich einmal andere lebende Wesen

finden, die mit der Nachkommenschaft der Menschen von heute alle Eigenschaften, die bisher an Menschen beobachtet wurden, gemeinsam hätten, dennoch aber von anderer Herkunft wären. Das wäre so, wie wenn die — phantastischerweise angenommenen — Australier unsere Gegenden überschwemmen würden, in welchem Falle man doch allen Anschein nach, irgendein Mittel finden würde, um sie von uns zu unterscheiden. Wäre dem aber nicht so und nimmt man an, daß Gott die Vermischung dieser Rassen verboten und Jesus Christus nur die unsrige erlöst hätte, so müßte man versuchen, künstliche Kennzeichen anzugeben, um beide voneinander zu unterscheiden. Es gäbe ohne Zweifel einen innerlichen Unterschied, aber da dieser unerkennbar wäre, so wäre man auf das bloße äußere Kennzeichen der Abkunft angewiesen, das man versuchen würde, mit einem beständigen künstlichen Merkzeichen zu verknüpfen, welches uns eine innere Eigenschaft und ein beständiges Mittel, unsere Rasse von den übrigen zu unterscheiden, ergeben würde. Doch sind dies alles Fiktionen, denn wir brauchen, da wir die einzigen vernünftigen Wesen auf dieser Weltkugel sind, nicht auf solche Unterscheidungsmerkmale zurückzugehen. Indessen dienen solche Fiktionen dazu, die Natur der Ideen, der Substanzen und der allgemeinen Wahrheiten, die sich auf sie beziehen, zu erkennen. Würde aber der Mensch nicht als die unterste Art noch als die Art der vernünftigen Wesen vom Stamme Adams angesehen, sondern bedeutete er statt dessen eine mehreren Arten gemeinsame Gattung, die gegenwärtig nur einer einzigen bekannten Rasse zukommt, aber auch anderen zukommen könnte, die entweder durch ihre Abstammung oder selbst durch andere natürliche Merkzeichen von der unseren unterscheidbar wären, — wie dies z. B. bei jenen fingierten Australiern der Fall ist —, dann, sage ich, würde dieser Gattungsbegriff umkehrbare Sätze zulassen, und die gegenwärtige Definition des Menschen würde keine bloß vorläufige sein. Ebenso verhält es sich mit dem Golde; denn gesetzt, daß man davon einmal zwei unterscheidbare Sorten besäße, von denen die eine bisher bekannte selten, die andere dagegen, die man in der Folgezeit gefunden, gewöhnlich

und vielleicht auf künstlichem Wege hergestellt wäre, und gesetzt alsdann, daß der Name des Goldes der gegenwärtigen Spezies, d. h. dem natürlichen und seltenen Golde, verbleiben müßte, um hierdurch deren Nutzen als Goldmünze, der sich auf die Seltenheit dieses Stoffes gründet, zu erhalten, so würde die bisherige, auf innere Kennzeichen sich stützende Definition des Goldes nur eine vorläufige gewesen sein und wird nunmehr durch neue Merkmale vermehrt werden müssen, die man zur Unterscheidung des seltenen Goldes oder des Goldes alter Art von dem neuen künstlichen Golde entdecken würde. Sollte aber alsdann der Name des Goldes beiden Arten gemeinschaftlich bleiben, d. h. würde man unter Gold einen Gattungsbegriff verstehen, von dem wir bis jetzt keine Unterabteilung kennen und den wir daher gegenwärtig als die unterste Art betrachten (aber bloß vorläufig, bis die Unterabteilung bekannt ist), und fände man nun eines Tages eine neue Art, d. h. ein künstliches, leicht herzustellendes Gold, das ganz gewöhnlich werden könnte: so sage ich, daß in diesem Sinne die Definition dieser Gattung nicht als eine vorläufige, sondern als eine bleibende erachtet werden muß. Das gleiche würde, selbst ohne sich um die Namen des Menschen und des Goldes zu kümmern, und welchen Namen man auch immer der Gattung oder der untersten bekannten Art geben mag, ja selbst dann, wenn man ihnen gar keinen gibt, doch stets von den Ideen, den Gattungen und den Arten gelten, und die Arten werden bisweilen durch die Definition der Gattungen nur vorläufig definiert sein. Indessen wird es immer erlaubt und vernünftig sein, anzunehmen, daß es eine innere reelle Wesenheit gibt, die kraft eines umkehrbaren Urteils, sei es der Gattung, sei es der Art angehört und sich gewöhnlich durch die äußeren Merkmale zu erkennen gibt. Ich habe dabei bisher immer vorausgesetzt, daß die Rasse nicht ausartet oder sich nicht ändert; wenn aber dieselbe Rasse in eine andere Art überginge, so würde man um so mehr genötigt sein, auf andere Merkmale und innere oder äußere Bestimmungen zurückzugehen, ohne sich an die Rasse zu halten.

§ 7. Philal. Die komplexen Ideen, welche wir durch die Namen, die wir den Arten der Substanzen geben,

bezeichnen, sind Zusammenstellungen der Ideen bestimmter Eigenschaften, welche wir an einem unbekannten Träger, den wir Substanz nennen, als zusammenbestehend beobachtet haben. Wir können indes nicht mit Sicherheit erkennen, welche anderen Eigenschaften mit solchen Kombinationen notwendig zusammenbestehen, es sei denn, daß wir deren Abhängigkeit von ihren primären Qualitäten entdecken können.

Theoph. Schon früher habe ich bemerkt, daß das gleiche von den Ideen jener Akzidenzien gilt, deren Natur etwas verwickelt ist, wie dies z. B. bei den Figuren der Geometrie der Fall ist; denn wenn es sich z. B. um die Gestalt eines Spiegels handelt, der alle parallelen Strahlen in einen Punkt als Brennpunkt sammelt, so kann man mehrere Eigenschaften dieses Spiegels finden, ehe man die Konstruktion desselben erkennt, wird aber über viele andere Eigenschaften, die er haben kann, in Ungewißheit sein, bis man das in ihm findet, was der inneren Beschaffenheit der Substanzen entspricht, d. h. die Konstruktion der Gestalt dieses Spiegels, die gleichsam den Schlüssel der weiteren Erkenntnis ausmachen wird.

Philal. Auch wenn wir indessen die innere Beschaffenheit dieses Körpers erkannt hätten, so würden wir darin doch nur finden, in welcher Weise die primären Qualitäten — oder diejenigen, die Sie „offenbare" Eigenschaften nennen — von ihr abhängig sind, d. h. man würde erkennen, welche Größen, Gestalten und bewegenden Kräfte davon abhangen; aber niemals würde man die Verbindung erkennen, die jene mit den sekundären Qualitäten oder den verworrenen Eigenschaften, d. h. mit den sinnlichen Qualitäten, wie Farben, Geschmäcken usw., haben können.

Theoph. Sie nehmen also noch immer an, daß diese sinnlichen Qualitäten oder vielmehr die Ideen, die wir von ihnen haben, nicht von Natur von den Gestalten und Bewegungen, sondern bloß von dem Gutdünken Gottes, der uns diese Ideen gibt, abhängig sind. Sie scheinen also vergessen zu haben, was ich schon mehr als einmal gegen diese Meinung dargetan habe, um Sie vielmehr zu überzeugen, daß diese sinnlichen Ideen von der Besonderheit der Gestalten und Bewegungen ab-

hangen und sie genau ausdrücken, obgleich wir in der Verworrenheit einer zu bedeutenden Menge und Kleinheit der mechanischen Wirkungen, welche unsere Sinne treffen, diese Besonderheit nicht entwirren können. Wenn wir indessen zu der inneren Beschaffenheit einiger Körper vorgedrungen wären, so würden wir auch sehen, wann sie diese oder jene bestimmten Eigenschaften haben müßten, die damit selbst auf ihre vernünftigen Gründe zurückgeführt wären — selbst wenn es niemals in unserer Macht stünde, diese Gründe, in den sinnlichen Vorstellungen, welche ein verworrenes Resultat der Wirkungen der Körper auf uns sind, sinnlich zu erkennen —, wie wir z. B. jetzt, wo wir die vollkommene Analyse des Grünen in Blau und Gelb besitzen und in bezug hierauf fast nichts mehr zu fragen haben, als hinsichtlich dieser Ingredienzien selbst, doch nicht imstande sind, die Vorstellungen des Blauen und des Gelben in unserer sinnlichen Vorstellung des Grünen zu scheiden, eben deswegen, weil die letztere eine verworrene Vorstellung ist. Dies ist ungefähr so, wie man auch bei der Wahrnehmung eines künstlichen Transparentes, wie ich es bei den Uhrmachern gesehen habe, das durch die rasche Umdrehung eines gezahnten Rades entsteht, die Vorstellung der Zähne des Rades, also der Ursache des Phänomens, nicht zu entwirren vermag, was zur Folge hat, daß die einzelnen Zähne für uns verschwinden und statt ihrer ein scheinbar kontinuierliches Transparent erscheint, das sich aus der sukzessiven Erscheinung der Zähne und ihrer Zwischenräume zusammensetzt, wobei indes die Aufeinanderfolge so schnell ist, daß unsere Vorstellung an ihr nichts mehr unterscheiden kann. Man findet also wohl diese Zähne in dem distinkten Begriff von diesem Transparent, nicht aber in der verworrenen sinnlichen Auffassung, deren Natur es ist, verworren zu sein und zu bleiben. Denn wenn die Verworrenheit aufhörte (wie wenn die Bewegung so langsam wäre, daß man die einzelnen Teile und deren Aufeinanderfolge unterscheiden könnte), so wäre es nicht mehr das gleiche Phänomen: d. h. es ergäbe sich alsdann nicht mehr jenes Scheinbild eines Transparents. Wie man nun nicht nötig hat, sich vorzustellen, daß Gott nach seinem Belieben in

uns dieses Scheinbild erzeugt, und daß das Bild von der Bewegung der Zähne des Rades und ihrer Zwischenräume unabhängig sei; wie man vielmehr umgekehrt begreift, daß es nur ein verworrener Ausdruck dessen ist, was in dieser Bewegung wirklich vor sich geht: ein Ausdruck, sage ich, der darin besteht, daß aufeinanderfolgende Dinge in ein scheinbares Zugleichsein verschmelzen, so ist leicht einzusehen, daß es sich hinsichtlich anderer sinnlicher Erscheinungen, von denen wir noch keine so vollkommene Analyse haben, wie z. B. hinsichtlich der Farben, Geschmäcke usw., ebenso verhalten werde. Denn, um die Wahrheit zu sagen, verdienen sie viel mehr diesen Namen der Scheinbilder, als den von Eigenschaften oder selbst von Ideen. Es müßte uns in jeder Hinsicht genügen, sie ebensogut wie jenes künstliche Transparent zu verstehen, ohne daß es vernünftig oder möglich wäre, mehr von ihnen wissen zu wollen. Denn zu verlangen, daß diese verworrenen Scheinbilder bestehen bleiben und man dennoch in der sinnlichen Vorstellung selbst ihre einzelnen Bestandteile unterscheide, ist ein Widerspruch; es hieße, das Vergnügen haben wollen, durch eine angenehme Perspektive getäuscht zu werden und zugleich wollen, daß das Auge den Betrug sehe, was ihn zunichte machen würde. Kurz, das ist ein Fall, wo

nihil plus agas
Quam si des operam, ut cum ratione insanias[47]).

Aber es begegnet den Menschen oft *nodum in scirpo* zu suchen, und sich Schwierigkeiten zu machen, wo keine sind, indem sie Unmögliches verlangen und sich nachher über ihre Ohnmacht und die Beschränktheit ihres Wissens beklagen.

§ 8. Philal. Alles Gold ist feuerbeständig: das ist ein Satz, dessen Wahrheit wir nicht mit Sicherheit erkennen können. Denn bezeichnet das Gold eine Art von Dingen, die sich durch eine reelle, ihr von Natur verliehene Wesenheit von anderen unterscheidet, so weiß man doch nicht, welche besondere Substanzen

---

[47]) Terenz, Eunuch Act I, Sc. 1, v. 17—18 (Sch.).

zu dieser Art gehören, kann also nichts, was immer es sei, mit Sicherheit als Gold bestimmen. Nimmt man aber das Gold als einen Körper, der mit einer gewissen gelben Farbe begabt, der hämmerbar, schmelzbar und schwerer als jeder andere bekannte Körper ist, so läßt sich zwar unschwer erkennen, was Gold ist und was nicht; aber bei alledem kann keine andere Eigenschaft mit Gewißheit vom Golde bejaht oder verneint werden, als eine solche, deren Zusammenhang mit dieser Idee oder deren Unverträglichkeit mit ihr man entdecken kann[48]). Da nun die Feuerfestigkeit keine bekannte Verbindung mit der Farbe, der Schwere und den anderen einfachen Ideen besitzt, von denen wir hier angenommen haben, daß sie die komplexe Idee ausmachen, die wir vom Golde haben, so können wir unmöglich die Wahrheit dieses Satzes, daß alles Gold feuerfest ist, auf sichere Weise erkennen.

Theoph. Daß der schwerste unter allen uns hienieden bekannten Körpern feuerfest ist, wissen wir fast ebenso gewiß, als daß es morgen Tag werden wird. Denn weil man es hunderttausendmal erfahren hat, ist es eine erfahrungsmäßige oder faktische Wahrheit, obgleich wir die Verbindung der Feuerfestigkeit mit den übrigen Eigenschaften dieses Körpers nicht erkennen. Übrigens muß man keinen Gegensatz zwischen zwei Dingen machen, die miteinander übereinstimmen und auf dasselbe hinauskommen. Denke ich an einen Körper, welcher zu gleicher Zeit gelb und schmelzbar ist, und der der Kapelle widersteht, so denke ich an einen Körper, dessen spezifische, wenngleich ihrer inneren Natur nach unbekannte, Wesenheit, jene Eigenschaften aus ihrem Schoß hervorgehen und sich, wenigstens verworren, durch sie erkennen läßt. Ich sehe hierbei nichts Unrechtes, noch irgend etwas, was verdiente, daß man so oft darauf zurückkommt, um es anzugreifen.

§ 10. Philal. Für jetzt genügt es mir, daß diese Erkenntnis der Feuerfestigkeit des schwersten der Körper uns nicht durch die Übereinstimmung oder Nicht-

---

[48]) In Gerhardts Text: „que ce qui a une connexion avec cette idée *à une connexion* ou une incompatibilité qu'on peut découvrir"; in der Übersetzung sind die hier kursiv gesetzten Worte gestrichen.

übereinstimmung der Ideen gegeben wird. Auch glaube ich für meinen Teil, daß man unter den sekundären Qualitäten der Körper und den Kräften, die sich auf diese beziehen, nicht zwei namhaft machen könnte, deren notwendiges Zugleichsein oder deren Unverträglichkeit sicher erkannt werden könnte; — diejenigen Qualitäten ausgenommen, welche demselben Sinne zugehören und sich einander notwendig ausschließen, wie man z. B. sagen kann, daß das, was weiß ist, nicht schwarz ist.

Theoph. Dennoch glaube ich, daß sich dergleichen vielleicht finden ließe; z. B.: jeder fühlbare (d. h. durch den Tastsinn wahrnehmbare) Körper ist sichtbar. Jeder harte Körper macht Geräusch, wenn man in der Luft auf ihn schlägt. Die Töne der Saiten oder Fäden stehen in doppeltem Verhältnis der Gewichte, welche ihre Spannung verursachen. Allerdings gelingt, was Sie verlangen, nur insofern, als man es von deutlichen Ideen versteht, die mit den verworrenen sinnlichen Ideen verbunden sind.

§ 11. Philal. Immerhin muß man sich nicht einbilden, daß die Körper ihre Eigenschaften durch sich selbst, unabhängig von allem anderen, besitzen. Ein Stück Gold würde, wenn man es dem Druck und dem Einfluß aller anderen Körper entzöge, sofort seine gelbe Farbe und seine Schwere verlieren; vielleicht würde es auch zerbrechlich werden und seine Dehnbarkeit einbüßen. Man weiß, wie sehr die Pflanzen und Tiere von der Erde, Luft, Sonne abhängig sind; kann man wissen, ob nicht auch die sehr weit entfernten Fixsterne auf uns noch Einfluß haben?

Theoph. Eine sehr triftige Bemerkung, und selbst wenn der innere Bau gewisser Körper uns bekannt wäre, so würden wir ihre Wirkungen doch nicht hinlänglich beurteilen können, ohne das Innere der Körper, welche sie berühren und durchdringen, zu kennen.

§ 13. Philal. Indessen kann unser Urteil weiter gehen, als unsere Erkenntnis. Denn Leute, die emsig darauf aus sind, Beobachtungen zu machen, können weiter vordringen und häufig vermittels irgendwelcher Wahrscheinlichkeiten, die sich aus einer genauen Beobachtung und gewissen glücklich zusammengestellten Erscheinungen ergeben, richtige Vermutungen über das anstellen,

was ihnen die Erfahrung noch nicht entdeckt hat; aber das heißt doch immer nur vermuten.

Theoph. Wenn aber die Erfahrung diese Schlüsse beständig rechtfertigt, finden Sie dann nicht, daß man durch dies Mittel sichere Sätze erlangen kann? Wenigstens soweit sicher, meine ich, als die, welche z. B. aussagen, daß der schwerste der uns bekannten Körper feuerfest und der nach ihm schwerste flüchtig ist. Es scheint nämlich, daß die Gewißheit (versteht sich die moralische oder physische), nicht aber die Notwendigkeit (oder die metaphysische Gewißheit) derjenigen Sätze, welche man durch die Erfahrung allein, nicht aber durch die Analyse und die Verknüpfung der Ideen gelernt hat, für uns, und zwar mit Recht feststeht.

Kapitel VII.

Von den Sätzen, welche man Maximen oder Axiome nennt.

§ 1. Philal. Es gibt eine Art von Sätzen, welche unter dem Namen von Maximen oder Axiomen als die Prinzipien der Wissenschaften gelten, und man hat sich, weil sie durch sich selbst evident sind, begnügt, sie eingeborene zu nennen, ohne daß, soviel ich weiß, jemals jemand versucht hätte, die Ursache und den Grund ihrer außerordentlichen Klarheit, die uns sozusagen zwingt, ihnen unsere Zustimmung zu geben, ersichtlich zu machen. Gleichwohl ist es nicht unnütz, in eine Untersuchung hierüber einzutreten und zuzusehen, ob diese große Evidenz jenen Sätzen allein eigen ist, wie auch zu prüfen, bis zu welchem Grade sie zu unseren übrigen Erkenntnissen beitragen.

Theoph. Diese Untersuchung ist sehr nützlich und sogar wichtig. Aber Sie dürfen nicht glauben, daß sie gänzlich vernachlässigt worden ist. Sie werden an hundert Stellen finden, daß die Scholastiker von diesen Sätzen gesagt haben, sie seien *ex terminis* evident, sobald man die Termini, d. h. die Ausdrücke versteht, so daß sie also überzeugt waren, daß ihre Überzeugungskraft in dem Verständnis der Termini, d. h. in der Verknüpfung

zwischen den zu diesen gehörigen Ideen gegründet sei. Die Geometer aber haben viel mehr geleistet: denn sie haben sehr häufig unternommen, die Axiome zu beweisen. Proklus schreibt schon dem Thales von Milet, einem der ältesten aller bekannten Geometer, die Absicht zu, Sätze, welche Euklides nachher als evident vorausgesetzt hat, zu beweisen. Man berichtet, daß Apollonius andere Axiome bewiesen hat, und Proklus tut es auch. Der verstorbene Roberval wollte, als er schon ein Achtziger oder nahezu ein Achtziger war, neue Elemente der Geometrie veröffentlichen, wovon ich Ihnen, wie ich glaube, schon einmal geredet habe. Vielleicht hatten die „neuen Elemente" Arnaulds, welche damals Aufsehen erregten, ihn mit dazu bestimmt[49]). Er trug etwas davon in der Kgl. Akademie der Wissenschaften vor, und einige machten dagegen Einwendungen, daß er mit Voraussetzung des Axioms: „Gleiches zu Gleichem hinzugefügt, gibt Gleiches", jenes andere Axiom, das man als gleich evident anzusehen pflegt, daß nämlich wenn man Gleiches von Gleichem abzieht, Gleiches bleibt, beweisen wollte. Man behauptete, daß er entweder beide Sätze voraussetzen oder beide beweisen müßte. Ich aber war nicht dieser Meinung und glaubte, es sei schon immer etwas gewonnen, wenn man die Zahl der Axiome vermindert hätte[50]). Und zweifelsohne geht die Addition der Substraktion voraus und ist einfacher, weil die beiden Ausdrücke in der Addition, einer wie der andere, gebraucht werden, was bei der Substraktion nicht der Fall ist. Arnauld tat das Gegenteil von dem, was Roberval tat: er machte noch mehr Voraussetzungen als Euklid. Was nun die Maximen anbetrifft, so versteht man darunter bisweilen festgestellte Sätze, mögen sie nun evident sein oder nicht. Das mag für Anfänger, die durch große Bedenklichkeit aufgehalten werden würden, gut sein; aber wenn es sich um die Begründung der Wissenschaft handelt, so liegt der Fall anders. In dieser Weise sieht man die Sache oft in der Moral, ja selbst in der Logik, in den

---

[49]) Über Antoine Arnaulds „Elements de Géométrie", eine kritische Darstellung und Revision der Elemente des Euklid s. Sainte Beuve, Port Royal, 5e édit., III, 556f.

[50]) Vgl. oben S. 39f.

Topiken an, wo man einen guten Vorrat solcher Sätze findet, die jedoch zum Teil ziemlich unbestimmt und dunkel sind. Übrigens habe ich schon längst öffentlich und privatim ausgesprochen, daß es wichtig sei, alle unsere sekundären Axiome, deren man sich gewöhnlich bedient, dadurch zu beweisen, daß man sie auf die ursprünglichen, d. h. die unmittelbaren und unbeweislichen Axiome zurückführt, die ich letzthin und auch sonst die identischen genannt habe.

§ 2. Philal. Die Erkenntnis ist durch sich selbst evident, wenn man sich der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen unmittelbar bewußt wird. § 3. Aber es gibt Wahrheiten, die man nicht als Axiome anerkennt, und die doch nichtsdestoweniger durch sich selbst evident sind. Sehen wir einmal zu, ob die vier Arten der Übereinstimmung, von denen wir unlängst gesprochen haben (Kap. 1, § 3 und Kap. 3, § 7), nämlich die Einerleiheit, die Verknüpfung, die Relation und das wirkliche Dasein, uns solche liefern. § 4. Was die Einerleiheit oder die Verschiedenheit betrifft, so haben wir soviel evidente Sätze, als wir deutliche Ideen haben, denn wir können die eine von der anderen verneinen, wie z. B. wenn wir sagen: der Mensch ist kein Pferd, das Rote ist nicht blau usw. Übrigens ist es ebenso evident, zu sagen, was ist, ist; als zu sagen, ein Mensch ist ein Mensch.

Theoph. Allerdings, und wie ich schon bemerkt habe, ist es ebenso evident, auf ekthetische Weise[51]) im besonderen zu sagen: A ist A, als im allgemeinen zu sagen: Man ist das, was man ist. Aber es ist, wie ich gleichfalls bereits bemerkt habe, nicht immer sicher, wenn man die Gegenstände verschiedener Ideen wechselseitig voneinander verneint. Wenn z. B. jemand sagen wollte: Das Dreiseitige (oder das, was drei Seiten hat) ist nicht dreiwinklig; weil in der Tat die Dreiseitigkeit nicht die Dreieckigkeit ist; oder, wenn jemand gesagt hätte: „Die Perlen des Slusius (von denen ich vorlängst gesprochen habe)[52]) sind nicht Linien der kubischen Parabel", so würde er sich

[51]) S. oben Anm. 418.
[52]) S. oben Anm. 64 (Buch III).

geirrt haben, und doch würde seine Behauptung gar vielen evident erschienen sein. Der selige Hardy, Rat am Pariser Châtelet, ein ausgezeichneter Mathematiker und Orientalist und sehr bewandert in den alten Mathematikern, der Herausgeber des Kommentars des Marinos zu den Data des Euklid, war dermaßen überzeugt davon, daß der schiefe Schnitt des Kegels, den man Ellipse nennt, von dem schiefen Zylinderschnitt verschieden sei, daß der Beweis des Serenus ihm fehlerhaft erschien, und ich konnte ihm durch meine Gegenvorstellungen in dieser Hinsicht nichts abgewinnen; auch war er damals, als ich ihn sah, fast im Lebensalter Robervals, und ich ein noch sehr junger Mann: ein Unterschied, der mir ihm gegenüber keine große Überzeugungskraft geben konnte, obwohl ich sonst sehr gut mit ihm stand. Beiläufig zeigt dies Beispiel, was ein Vorurteil auch bei gescheiten Leuten vermag, denn das war er wirklich; wie denn von ihm in Descartes' Briefen mit Achtung gesprochen wird. Ich habe dies aber nur angeführt, um zu zeigen, wie man sich täuschen kann, indem man eine Idee von der anderen verneint, ohne sie zuvor, da wo es nötig ist, tief genug zergliedert zu haben[53]).

§ 5. Philal. Hinsichtlich der Verknüpfung oder Koëxistenz haben wir sehr wenig an sich selbst evidente Sätze; gleichwohl gibt es dergleichen, und solch ein durch sich selbst evidenter Satz scheint der zu sein, daß zwei Körper nicht zugleich an demselben Orte sein können.

Theoph. Viele Christen bestreiten dies, wie ich schon bemerkt habe; ja auch Aristoteles und alle diejenigen, die nach ihm wirkliche Verdichtungen im strengen Sinne annehmen, bei denen ein und derselbe Körper in seiner Gesamtheit auf einen kleineren Raum, als den, welchen

[53]) Claude Hardy († 1678); die von ihm besorgte erste griechische Ausgabe der euklidischen „Data" mit latein. Übersetzung und Erläuterungen ist Paris 1625 erschienen. Das Werk des Severus von Antissa über den Zylinder- dun Kegelschnitt kam zuerst 1696 in Pistoja zusammen mit dem des Apollonius von Perga heraus; soweit Hardy von ihm Kenntnis hatte, scheint diese sich — wie Schaarschmidt bemerkt — auf Mersennes Synopsis (Paris 1644) zu stützen. Mit Descartes stand Hardy in freundschaftlichem persönlichen und brieflichen Verkehr.

er vorher erfüllt hatte, eingeschränkt wird, sowie diejenigen, die — wie es der verstorbene Comenius[54]) in einem kleinen, eigens dazu geschriebenen Buche getan hat, — die moderne Naturlehre durch die Erfahrung mit der Windbüchse einschränken möchten, können dies nicht zugeben. Wenn Sie den Körper für eine undurchdringliche Masse nehmen, so wird Ihr Satz wahr sein, weil er alsdann identisch oder doch nahezu identisch sein wird; aber man wird Ihnen alsdann leugnen, daß der wirkliche Körper von solcher Art sei. Zum mindesten — wird man sagen — könnte Gott ihn anders machen, so daß man diese Undurchdringlichkeit, nur als der natürlichen Ordnung der Dinge entsprechend, zugesteht, die Gott eingerichtet, und von der die Erfahrung uns überzeugt hat, obgleich man übrigens zugeben muß, daß sie auch der Vernunft sehr gemäß ist.

§ 6. Philal. Was die Relationen der Modi anbetrifft, so haben die Mathematiker bloß über die Relation der Gleichheit mehrere Axiome gebildet, wie das, das Sie eben erwähnt haben, daß, wenn man Gleiches von Gleichem abzieht, der Rest gleich bleibt. Es ist aber, denke ich, nicht weniger evident, daß eins und eins gleich zwei sind; und daß, wenn man von den fünf Fingern der einen Hand zwei fortnimmt und ebenso zwei von den fünf Fingern der anderen Hand, die Zahl der übrigbleibenden Finger beiderseits die gleiche sein wird.

Theoph. Daß eins und eins zwei macht, ist eigentlich gesprochen keine Wahrheit, sondern ist die Definition von Zwei. Freilich ist hierin dies wahr und evident, daß es die Definition eines möglichen Gegenstandes ist. Was das Axiom des Euklides in seiner Anwendung auf die Finger der Hand betrifft, so will ich zugeben, daß das, was Sie von den Fingern sagen, ebenso leicht zu begreifen ist, als es sich von A und B einsehen läßt; aber man wählt eben, um nicht ein und dieselbe Sache oft zu wiederholen, eine allgemeine Bezeichnung,

---

[54]) Die Physik des Comenius (1592—1671), die in dem Werk „Physicae ad lumen divinae reformatae Synopsis“ Amstd. 1633 dargestellt ist, versucht Paracelsische und Aristotelische Anschauungen miteinander zu verschmelzen.

unter die man nachher nur zu subsumieren braucht. Sonst wäre dies so, wie wenn man die Rechnung in bestimmten Zahlen den allgemeinen Regeln vorzöge, wodurch man weniger erlangen würde, als möglich ist. Denn es ist von größerer Wichtigkeit, die allgemeine Aufgabe zu lösen: *Zwei Zahlen zu finden, deren Summe eine gegebene Zahl gibt, und deren Differenz gleichfalls eine gegebene Zahl gibt*, als nur zwei Zahlen zu suchen, deren Summe zehn und deren Unterschied sechs ausmacht. Denn verfahre ich bei der zweiten Aufgabe nach der Rechnungsart der Zahlenlehre vereint mit der der Buchstabenrechnung, so wird sich die Rechnung, wie folgt, gestalten: Es sei $a + b = 10$; $a - b = 6$. Addiert man nun die rechte Seite zu der rechten und die linke zu der linken, so ergibt sich $a + b + a - b = 10 + 6$, d. h. (da $+ b$ und $- b$ einander aufheben) $2a = 16$ oder $a = 8$. Zieht man weiterhin die eine rechte Seite von der anderen rechten, die eine linke von der anderen linken ab, so ergibt sich (da $a - b$ abziehen dasselbe ist, als $- a + b$ dazu addieren), $a + b - a + b = 10 - 6$, d. h. $2b = 4$, oder $b = 2$. Ich hätte also in der Tat die verlangten a und b, welche gleich 8 und 2 sind, und die die Aufgabe lösen, d. h. deren Summe 10 und deren Differenz 6 ausmacht. Aber ich besitze damit noch nicht die allgemeine Methode für irgendwelche beliebige andere Zahlen, die man an Stelle von 10 oder 6 setzen könnte; eine Methode, die ich doch mit derselben Leichtigkeit, wie die zwei Zahlen 8 und 2, hätte finden können, wenn ich x und v an Stelle der Zahlen 10 und 6 gesetzt hätte. Denn verfährt man ebenso wie vorher, so wird man erhalten $a + b + a - b = x + v$, d. h. $2a = x + v$, oder $a = \frac{1}{2}(x + v)$; und ferner $a + b - a + b = x - v$, d. h. $2b = x - v$, oder $b = \frac{1}{2}(x - v)$. Diese Rechnung gibt den allgemeinen Lehrsatz oder *Kanon*, daß, wenn man zwei Zahlen sucht, deren Summe und Differenz gegeben ist, man für die größere der verlangten Zahlen nur die Hälfte der aus der gegebenen Summe und Differenz gewonnenen Summe, für die kleinere nur die Hälfte der Differenz zwischen der gegebenen Summe und Differenz zu nehmen hat. Man sieht auch, daß ich auf die Buchstaben hätte verzichten können, wenn ich die Zahlen wie Buchstaben

behandelt hätte, d. h. wenn ich, statt 2a = 16 und 2b = 4 zu setzen, geschrieben hätte 2a = 10 + 6, und 2b = 10 — 6, was ergeben haben würde a = ½ (10 + 6) und b = ½ (10 — 6). Ich hätte alsdann in der besonderen Berechnung selbst die allgemeine Rechnungsweise gehabt, indem ich die Zeichen 10 und 6, wie wenn es die Buchstaben a und v gewesen wären, als allgemeine Zahlen genommen hätte, um auf diese Weise eine allgemeinere Wahrheit oder Methode zu erhalten; und nehme ich dann wieder dieselben Zeichen 10 und 6 für die Zahlen, welche sie in der Regel bezeichnen, so habe ich nunmehr ein sinnliches Beispiel vor mir, das mir sogar als Probe dienen kann. Wie nun Vieta die Buchstaben an Stelle der Zahlen gesetzt hat, um eine größere Allgemeinheit zu erlangen, so habe ich die Zahlzeichen wieder in die Algebra selbst einführen wollen, weil sie geeigneter sind als die Buchstaben. Ich habe dies bei großen Rechnungen von bedeutendem Nutzen gefunden, um Irrtümer zu verhüten, ja auch um Proben, wie z. B. die Neunerprobe, ohne das Resultat abzuwarten, mitten in der Rechnung anzustellen, wenn an Stelle der Buchstaben lediglich Zahlen vorkommen[55]). Dies Verfahren läßt sich oft anwenden, wenn man in der Stellung der Zahlzeichen mit Geschick verfährt, so daß die Voraussetzungen sich im besonderen Fall als wahr ausweisen; des Nutzens gar nicht zu gedenken, der darin liegt, daß man dabei Zusammenhänge und Gesetze bemerkt, welche die Buchstaben allein dem Geiste niemals so leicht enthüllen könnten, wie ich dies schon anderswo gezeigt habe, da ich gefunden, daß eine gute Charakteristik eines der größten Hilfsmittel des menschlichen Geistes ist.

§ 7. Philal. Was das wirkliche Dasein betrifft, das ich als die vierte Art der Übereinstimmung aufgezählt hatte, die man an den Ideen bemerken kann, so

[55]) Die Bezeichnungsweise, auf die Leibniz hier anspielt, besteht darin, daß die Koeffizienten bestimmter Gleichungen nicht durch Buchstaben, sondern durch Zahlen, die indessen eine rein symbolische Bedeutung haben, wiedergegeben werden — ein Gedanke, der der Ausgangspunkt der Theorie der Determinanten geworden ist. Näheres bei Cantor, Gesch. der Mathematik[3], III, 105 ff.; sowie bei Couturat, La Logique de Leibniz, Appendice III. — Zur „Neunerprobe" vgl. Band I, S. 21.

kann uns dasselbe kein Axiom liefern, denn wir haben nicht einmal eine demonstrative Erkenntnis der Wesen außer uns, Gott allein ausgenommen.

Theoph. Man kann immerhin sagen, daß der Satz: ich bin, von höchster Evidenz, oder auch, daß er eine unmittelbare Wahrheit ist, da er ein Satz ist, der durch keinen anderen bewiesen werden kann. Denn wenn man sagt: Ich denke, also bin ich, so heißt dies nicht eigentlich das Dasein durch das Denken beweisen, denn denken und denkend sein, ist ganz dasselbe, und wenn man sagt: ich bin denkend, so sagt man damit schon: ich bin. Indessen können Sie diesen Satz mit einigem Grunde aus der Zahl der Axiome ausschließen, denn es ist ein faktischer, auf eine unmittelbare Erfahrung begründeter Satz, nicht aber ein notwendiger, dessen Notwendigkeit in der unmittelbaren Übereinstimmung der Ideen eingesehen wird. Im Gegenteil: nur Gott allein sieht, wie die beiden Bestimmungen „Ich" und „Dasein" miteinander verbunden sind, d. h. warum ich da bin. Versteht man aber unter Axiomen allgemeine, unmittelbare oder unbeweisbare Wahrheiten, so kann man sagen, daß der Satz: „ich bin" ein Axiom ist, und auf jeden Fall kann man behaupten, daß er eine primitive Wahrheit ist, oder auch *unum ex primis cognitis inter terminos complexos,* d. h. einer der ersten erkannten Sätze, der sich in der natürlichen Ordnung unserer Erkenntnisse findet; denn es kann sein, daß jemand niemals daran gedacht haben mag, diesen Satz ausdrücklich zu bilden, der ihm gleichwohl eingeboren ist.

§ 8. Philal. Ich hatte immer geglaubt, daß die Axiome wenig Einfluß auf die übrigen Teile unserer Erkenntnis ausüben. Aber Sie haben mich eines anderen belehrt, da Sie mir sogar einen wichtigen Nutzen der identischen Sätze gezeigt haben. Erlauben Sie mir indes, Ihnen die Meinung, die ich über diesen Punkt hatte, nochmals vorzutragen, denn Ihre Erläuterungen können dazu dienen, auch andere von ihrem Irrtum zurückzubringen. § 8. Es ist eine berühmte Schulregel, daß alle Beweisführung von schon Bekanntem und Zugegebenem ausgeht *(ex praecognitis et praeconcessis)*[56]. Nach

[56]) S. oben Anm. 13 (Buch IV).

dieser Regel scheint man jene Maximen als Wahrheiten ansehen zu müssen, die dem Geiste vor den übrigen bekannt sind, während man die übrigen Teile unserer Erkenntnis als von den Axiomen abhängige Wahrheiten anzusehen hätte. Ich dagegen glaubte gezeigt zu haben (Buch I, Kap. I), daß jene Axiome nicht das zuerst Erkannte sind, da ein Kind viel eher erkennt, daß die Rute, die ich ihm zeige, nicht der Zucker ist, den es gekostet hat, als es irgendein beliebiges Axiom erkennt. Sie haben jedoch einen Unterschied zwischen den besonderen Erkenntnissen oder faktischen Erfahrungen und zwischen den Prinzipien einer allgemeinen und notwendigen Erkenntnis gemacht (bei welcher letzteren man, wie ich anerkenne, auf die Axiome zurückgehen muß), wie auch zwischen zufälliger und natürlicher Ordnung.

Theoph. Ich hatte noch hinzugefügt, daß in der natürlichen Ordnung eher gesagt werden muß: ein Ding ist, was es ist, als: es ist kein anderes, denn es handelt sich hier nicht um die Geschichte unserer Entdeckungen, die bei verschiedenen Menschen verschieden ist, sondern um die Verknüpfung und natürliche Ordnung der Wahrheiten, welche immer dieselbe ist. Ihre Bemerkung aber, daß nämlich, was das Kind sieht, nur eine Tatsache ist, verdient noch weitere Überlegung, denn die Erfahrungen der Sinne geben nach Ihrer eigenen unlängst gemachten Bemerkung keine absolut gewissen Wahrheiten, noch solche, bei denen jede Gefahr einer Täuschung ausgeschlossen ist. Denn wenn es erlaubt ist, metaphysisch mögliche Erdichtungen zu machen, so könnte sich der Zucker auf unmerkliche Weise in eine Rute verwandeln, um das Kind, wenn es unartig gewesen, zu strafen, wie sich, wenn es artig gewesen ist, das Wasser bei uns am Weihnachtsabend in Wein verwandelt. Aber immerhin — werden Sie sagen — wird der Schmerz den die Rute verursacht, niemals das Vergnügen sein, welches der Zucker gibt. Ich antworte: das Kind wird ebenso spät darauf kommen, einen ausdrücklichen Satz daraus zu machen, als das Axiom zu bemerken, daß man in Wahrheit nicht behaupten könne, daß das, was ist, zu gleicher Zeit nicht sei, — obwohl es des Unterschiedes von Lust und Schmerz sich sehr wohl bewußt sein kann, ebenso-

wohl als des Unterschiedes von Bewußtsein und Nichtbewußtsein.

§ 10. Philal. Indessen gibt es eine Menge anderer Wahrheiten, welche ebenso wie jene Maximen durch sich selbst evident sind. Z. B. ist der Satz: Eins und zwei ist gleich drei, ebenso evident als das Axiom, das besagt, daß das Ganze allen seinen Teilen zusammengenommen gleich ist.

Theoph. Sie scheinen vergessen zu haben, daß ich Ihnen mehr als einmal gezeigt habe, daß der Satz: Eins und zwei ist drei, nur die Definition des Ausdrucks drei ist; so daß, wenn man sagt, daß eins und zwei gleich drei sind, man damit nichts anderes sagt, als daß eine Sache sich selbst gleich ist. Was jenes Axiom betrifft, daß das Ganze allen seinen Teilen zusammengenommen gleich ist, so hat Euklid sich desselben nicht ausdrücklich bedient. Auch bedarf dieses Axiom einer Einschränkung; denn man muß hinzufügen, daß diese Teile selbst keinen gemeinsamen Teil haben dürfen, denn 7 und 8 sind Teile von 12, aber geben zusammen mehr als 12. Büste und Rumpf zusammengenommen sind mehr als der Mensch, insofern die Brust beiden gemeinsam ist. Euklid aber sagt: das Ganze ist größer als sein Teil, wobei keine weitere Vorsicht nötig ist. Und wenn man sagt, daß der Körper größer ist als der Rumpf, so macht dies nur insofern einen Unterschied gegen das Axiom des Euklides, als dieses Axiom sich auf das Notwendige beschränkt; aber indem man ein bestimmtes Beispiel für es anführt und ihm gleichsam einen Körper gibt, so erreicht man damit, daß das Verstandesmäßige auch sinnlich faßbar wird. Denn wenn man sagt, dies bestimmte Ganze sei größer, als dieser sein bestimmter Teil, so ist dies in der Tat der Satz, daß ein Ganzes größer ist als sein Teil, doch sind seine einzelnen Züge stärker aufgetragen und dadurch hervorgehoben: so wie der, der AB sagt, auch A sagt. Man muß also hier das Axiom und das Beispiel nicht als in dieser Hinsicht verschiedene Wahrheiten zueinander in Gegensatz stellen, sondern das Axiom gleichsam als in dem Beispiel verkörpert und als seine Wahrheit ausmachend ansehen. Etwas anderes ist es,

wenn die Evidenz nicht im Beispiele selbst ersichtlich ist und die Behauptung, die in dem Beispiel ausgesprochen wird, eine Folge und nicht bloß eine Subsumption (ein spezieller Fall) des allgemeinen Satzes ist, wie dies auch hinsichtlich der Axiome vorkommen kann.

Philal. Unser gelehrter Verfasser sagt hier: Ich möchte diejenigen, welche jede andere Erkenntnis, als die der Tatsachen, von allgemeinen angeborenen und aus sich evidenten Prinzipien abhängig sein lassen, fragen, welches Prinzip sie nötig haben, um zu beweisen, daß zwei und zwei vier ist? Denn seiner Ansicht nach erkennt man die Wahrheit derartiger Sätze ohne die Hilfe irgendeines Beweises. Was sagen Sie dazu?

Theoph. Ich sage, daß ich Sie auf diesem Felde wohl gerüstet erwartet habe. Daß zwei und zwei vier ist, ist keine völlig unmittelbare Wahrheit: wenn nämlich vier soviel bedeutet, als drei und eins. Man kann diese Wahrheit demnach beweisen, und zwar folgendermaßen:

Definitionen.

1. Zwei ist eins und eins,
2. Drei ist zwei und eins,
3. Vier ist drei und eins.

Axiom.

Wenn man Gleiches an die Stelle von Gleichem setzt, so bleibt die Gleichheit bestehen.

Beweis.

2 und 2 ist 2 und 1 und 1 (nach Def. 1),
2 und 1 und 1 ist 3 und 1 (nach Def. 2),
3 und 1 ist 4 (nach Def. 3).

$$2+\overbrace{2}$$
$$\underbrace{2+1}+1$$
$$\underbrace{3+1}$$
$$4$$

Also (nach dem Axiom) ist 2 und 2 = 4. Was zu beweisen war.

Ich hätte, statt zu sagen, daß 2 und 2 2 und 1 und 1 ist, auch sagen können, daß 2 und 2 gleich 2 und 1 und 1 ist, und so das übrige. Aber man kann dies, der größeren Vollständigkeit halber, überall gleichzeitig mit

darunter verstehen, und zwar auf Grund eines anderen Axioms, wonach jedes Ding sich selbst gleich oder wonach das, was dasselbe ist, auch gleich ist.

Philal. So wenig nötig dieser Beweis auch im Hinblick auf seinen allbekannten Schlußsatz sein mag, so dient er doch dazu, ersichtlich zu machen, wie die Wahrheiten von den Definitionen und Axiomen abhangen. Ich sehe mithin schon voraus, was Sie auf mehrere Einwürfe gegen die Anwendung der Axiome erwidern werden. Man macht den Einwurf, daß es eine zahllose Menge von Prinzipien geben müßte, aber dies gilt nur, wenn man Folgesätze, welche sich mit Hilfe irgendeines Axioms aus den Definitionen ergeben, zu den Prinzipien zählt. Und da der Definitionen oder Ideen unzählige sind, so müssen es die Axiome, in diesem Sinne genommen, auch sein, selbst wenn man mit Ihnen annimmt, daß die unbeweislichen Grundsätze identische Axiome sind. Sie werden auch durch die Anwendung auf verschiedene Beispiele unendlich mannigfaltig, im Grunde genommen aber kann man die Sätze: A ist A, B ist B als ein und dasselbe Prinzip ansehen, das nur verschieden ausgedrückt ist.

Theoph. Überdies kann ich, da es verschiedene Grade der Evidenz gibt, Ihrem berühmten Autor nicht zugeben, daß alle jene Wahrheiten, welche man Prinzipien nennt, und die man als durch sich selbst evident ansieht, weil sie den ersten, unbeweisbaren Axiomen so nahe stehen, voneinander wirklich ganz unabhängig sind und daher gegenseitig voneinander kein Licht und keinen Beweis empfangen können. Denn man kann sie immer entweder auf die Axiome selbst oder auf andere, den Axiomen näherliegende Wahrheiten zurückführen, wie jener Satz, daß zwei und zwei vier ist, Ihnen gezeigt hat. Auch habe ich Ihnen eben schon erzählt, wie Roberval die Zahl der euklideischen Axiome verringerte, indem er mitunter ein Axiom auf ein anderes zurückführte.

§ 11. Philal. Der scharfsinnige Schriftsteller, welcher zu unseren Unterredungen die Veranlassung gegeben hat, gesteht, daß die Maximen ihren Nutzen haben; er glaubt aber, daß dieser eher darin besteht, den Widerspenstigen den Mund zu stopfen, als die Wissenschaften

zu begründen. Ich möchte gern — so sagt er —, daß man mir irgendeine dieser Wissenschaften zeigte, die sich auf diesen allgemeinen Axiomen aufbaut und von der sich nicht dartun ließe, daß sie nicht ebensogut auch ohne Axiome bestehen könnte.

Theoph. Die Geometrie ist ohne Zweifel eine von diesen Wissenschaften. Euklid wendet die Axiome ausdrücklich in den Beweisen an, und jenes Axiom: daß zwei homogene Größen einander gleich sind, wenn die eine weder größer noch kleiner als die andere ist, ist die Grundlage der Beweise des Euklid und des Archimedes hinsichtlich der Größe krummliniger Figuren. Archimedes hat Axiome angewendet, deren Euklid nicht bedurfte, z. B. daß von zwei Linien, von denen jede ihre Krümmung stets an derselben Seite hat, diejenige die größere ist, welche die andere umschließt. Auch kann man in der Geometrie die identischen Axiome nicht entbehren, wie z. B. das Prinzip des Widerspruchs oder die indirekten Beweise. Was die anderen Axiome betrifft, welche sich daraus beweisen lassen, so könnte man, ganz streng genommen, auf sie verzichten und die Folgerungen unmittelbar aus den identischen Sätzen und Definitionen ziehen, aber die Länge der Beweise und die endlosen Wiederholungen, in welche man dann verfiele, würden eine furchtbare Verwirrung verursachen, wenn man immer wieder *ab ovo* anfangen müßte, — während man bei Voraussetzung der schon bewiesenen Mittelsätze leicht weiter kommt. Diese Voraussetzung schon bekannter Wahrheiten ist besonders hinsichtlich der Axiome von Nutzen; denn diese kehren so oft wieder, daß die Geometer sich ihrer in jedem Augenblick bedienen müssen, ohne sie zu zitieren, so daß man sich täuschen würde, wenn man glaubte, daß sie nicht mitwirken, weil man sie vielleicht nicht immer am Rande angeführt sieht.

Philal. Unser Autor hält uns indessen das Beispiel der Theologie entgegen. Aus der Offenbarung, sagt er, stammt unsere Kenntnis dieser heiligen Religion, und die Maximen wären, ohne deren Hilfe, niemals imstande gewesen, uns mit ihr bekannt zu machen. Die Erleuchtung kommt uns also unmittelbar aus den Sachen selbst

oder unmittelbar aus der unfehlbaren Wahrhaftigkeit Gottes.

Theoph. Das ist ebenso, als ob ich sagte, die Medizin gründet sich auf die Erfahrung, also dient die Vernunft dabei zu nichts[57]). Die christliche Theologie, welche die wahre Medizin der Seelen ist, gründet sich auf die Offenbarung, welche der Erfahrung entspricht; aber um daraus ein vollständiges Ganze zu machen, muß man die natürliche Theologie hinzufügen, die aus Axiomen der ewigen Vernunft gewonnen wird. Ist nicht selbst jener Grundsatz, daß die Wahrhaftigkeit ein Attribut Gottes ist, auf welchem, wie Sie anerkennen, die Gewißheit der Offenbarung beruht, eine aus der natürlichen Theologie hergenommene Maxime?

Philal. Unser Verfasser verlangt, daß man zwischen dem Mittel, eine Erkenntnis zu erlangen, und dem, sie zu lehren, oder auch zwischen lehren und mitteilen unterscheide. Nachdem man die Schulen errichtet und Professoren angestellt hatte, um Wissenschaften, welche andere erfunden hatten, zu lehren, so bedienten diese Professoren sich jener Maximen, um die Wissenschaften dem Geiste ihrer Schüler einzuprägen und diese mittels der Axiome von gewissen besonderen Wahrheiten zu überzeugen; den ersten Erfindern aber haben umgekehrt die besonderen Wahrheiten dazu gedient, die Wahrheit, ohne die allgemeinen Maximen, zu finden.

Theoph. Ich wünschte, daß man uns das Verfahren, das man hier vorgibt, durch das Beispiel einiger besonderer Wahrheiten gerechtfertigt hätte. Erwägt man indes die Sache genau, so wird man sie in der Begründung der Wissenschaften nicht bestätigt finden. Wenn der Erfinder nur eine besondere Wahrheit findet, ist er nur zur Hälfte Erfinder. Hätte Pythagoras nur die Beobachtung gemacht, daß das Dreieck, dessen Seiten 3, 4, 5 sind, die Eigenschaft habe, daß das Quadrat seiner

---

[57]) Vgl. hierzu z. B. Gerh. VII, 198: „Alles, was wir mit Gewißheit erkennen, beruht entweder auf Beweisen oder auf Erfahrungen: und in beiden Fällen regiert die Vernunft. Denn die Kunst, Erfahrungen anzustellen und sie zu gebrauchen, stützt sich selbst auf sichere Vernunftgründe, sofern sie nämlich nicht vom bloßen Glück oder Zufall abhängt."

Hypotenuse denen seiner beiden Katheten gleich sei (d. h. daß 9 + 16 25 mache): wäre er darum der Entdecker jener großen Wahrheit gewesen, welche alle rechtwinklige Dreiecke umfaßt und die bei den Geometern zu einer Maxime geworden ist? Allerdings kann häufig ein durch Zufall ins Auge gefaßtes Beispiel einem geistreichen Manne zur Veranlassung dienen, eine allgemeine Wahrheit zu suchen; aber sie zu finden macht oft noch Schwierigkeit genug. Außerdem ist dieser Weg des Entdeckens nicht der beste, noch derjenige, der von denen, welche ordentlich und methodisch verfahren, vorzüglich angewandt wird; vielmehr benutzen diese ihn nur bei solchen Gelegenheiten, wo bessere Methoden mangeln. So haben manche geglaubt, daß Archimedes die Quadratur der Parabel dadurch gefunden habe, daß er ein parabolisch geschnittenes Stück Holz wog und daß diese besondere Erfahrung ihn die allgemeine Wahrheit finden ließ; wer aber den Scharfsinn dieses großen Mannes kennt, sieht wohl ein, daß er einer solchen Hilfe nicht bedurfte. Selbst wenn indessen dieser empirische Weg der besonderen Wahrheiten die Veranlassung gewesen wäre, alle Entdeckungen zu machen, so wäre er doch nicht genügend gewesen, um sie zu geben; und die Entdecker selbst sind lebhaft befriedigt gewesen, die Maximen und allgemeinen Wahrheiten zu bemerken, wenn sie zu denselben haben gelangen können; sonst wären ihre Entdeckungen sehr unvollkommen gewesen. Alles also, was man den Schulen und den Professoren zuschreiben kann, besteht darin, daß sie die Maximen und die anderen allgemeinen Wahrheiten gesammelt und geordnet haben: und wollte Gott, daß man es noch mehr und mit mehr Sorgfalt und Auswahl gemacht hätte, dann würden die Wissenschaften sich nicht in so schlechtem Zusammenhange und in so großer Verwirrung befinden. Übrigens gebe ich zu, daß zwischen der Methode, deren man sich zur Unterweisung in den Wissenschaften bedient, und der, durch welche man sie findet, oft ein Unterschied besteht, das ist aber nicht der Punkt, um welchen es sich hier handelt. Bisweilen bietet, wie ich schon bemerkt habe, der Zufall Gelegenheit zu Entdeckungen dar. Wenn man diese Veranlassungen bemerkt und ihr Andenken der

Nachwelt aufbewahrt hätte (was sehr nützlich gewesen wäre), so wären diese Einzelheiten ein sehr wichtiger Teil der Geschichte der Wissenschaften gewesen, aber sie wären nicht geeignet gewesen, um die Systeme der Wissenschaften auf sie zu gründen. Mitunter sind auch die Entdecker zwar rationell, aber auf großen Umwegen zur Wahrheit fortgeschritten. Ich finde, daß bei wichtigen Fällen die Schriftsteller dem Publikum einen Dienst geleistet hätten, wenn sie in ihren Schriften die Art, wie sie auf die Spur ihrer Versuche geleitet wurden, aufrichtig angemerkt hätten; wenn aber das System der Wissenschaft nach diesem Maße hätte gebaut werden sollen, so wäre dies ebenso, als wenn man bei einem fertigen Hause das ganze Baugerüst, das der Baumeister zur Aufrichtung desselben nötig gehabt hat, stehen lassen wollte. Die guten Methoden des Unterrichts sind immer von der Art, daß die Wissenschaft auf ihrem Wege mit Sicherheit hätte gefunden werden können, und wenn sie alsdann nicht bloß empirisch sind, d. h. wenn die Wahrheiten durch Gründe oder durch Beweise, aus den Ideen selbst, gelehrt werden, so wird dies immer durch Axiome, Theoreme, Richtsätze (Canones) und andere solche allgemeine Sätze geschehen. Etwas anderes ist es, wenn die Wahrheiten Aphorismen sind, wie die des Hippokrates, d. h. faktische Wahrheiten, welche entweder im allgemeinen oder mindestens in den meisten Fällen richtig sind, und die durch Beobachtung gewonnen werden oder sich auf Erfahrung stützen, für die man aber völlig überzeugende Gründe nicht besitzt[58]). Aber darum handelt es sich hier nicht, denn diese Wahrheiten werden nicht durch die Verknüpfung der Ideen selbst erkannt.

Philal. Das Bedürfnis nach Maximen hat sich nach der Ansicht unseres geistreichen Autors auf folgende Art geltend gemacht. Da die Schulen als Probierstein der Geschicklichkeit der Gelehrten die Disputierkunst aufgestellt hatten, so schrieben sie demjenigen den Sieg zu, der den Kampfplatz behauptete und dem das letzte Wort blieb. Um aber ein Mittel zu haben, die Widerspenstigen zu überführen, mußte man die Maximen aufstellen.

[58]) Über den Begriff der „Aphorismen" vgl. Band I Anm. 27.

Theoph. Die Schulen der Philosophie hätten ohne Zweifel besser daran getan, die Praxis mit der Theorie zu verbinden, wie es die Schulen der Medizin, der Chemie und der Mathematik machen, und lieber demjenigen den Preis zu erteilen, dessen Tun, besonders in der Moral, nicht dessen Reden das beste gewesen wäre. Da es indessen Gegenstände gibt, wo die Rede selbst schon ein Effekt, ja mitunter der einzige Effekt und das Meisterstück ist, aus dem sich die Geschicklichkeit jemandes erkennen läßt, wie in den metaphysischen Gegenständen, so hat man in einigen Fällen recht gehabt, die Geschicklichkeit der Gelehrten nach dem Erfolg zu beurteilen, den sie in ihren Vorträgen gehabt haben. Bekanntlich haben sogar zu Anfang der Reformation die Protestanten ihre Gegner zu Unterredungen und Disputationen herausgefordert, und die öffentliche Meinung hat bisweilen nach dem Erfolg dieser Dispute ihren Schluß zugunsten der Reformation gezogen. Man weiß auch, was die Kunst zu reden und den Gründen Licht und Kraft zu verleihen, kurz, wenn man sie so nennen kann, die Disputierkunst in einem Staats- oder Kriegsrate, an einem Gerichtshofe, bei einer ärztlichen Konsultation, ja selbst in einer Unterhaltung vermag. Man ist genötigt, zu diesem Mittel seine Zuflucht zu nehmen und sich in diesen Fällen mit Worten statt mit Taten zu begnügen, — eben deshalb, weil es sich hier um ein zukünftiges Ereignis oder eine zukünftige Tatsache handelt, bei der es zu spät wäre, wenn man die Wahrheit erst durch den Erfolg erfahren wollte. Daher ist die Kunst des Disputierens oder des Kämpfens mit Gründen (unter welche ich hier das Anführen von Autoritäten und Beispielen befasse) von sehr großer Wichtigkeit, aber unglücklicherweise ist sie sehr schlecht geregelt, weshalb man oft entweder gar keine oder falsche Schlüsse macht. Daher habe ich mehr als einmal den Plan gefaßt, Anmerkungen zu den Kolloquien der Theologen zu machen, über welche wir Berichte haben, um die Fehler, welche man darin bemerken kann, und die Mittel, die man gegen sie anwenden könnte, zu zeigen. In Beratungen pflegen gewöhnlich, wenn diejenigen, welche die meiste Macht haben, nicht einen sehr sicheren Verstand haben, Autorität

oder Beredsamkeit die Oberhand zu behalten, auch wenn sie gegen die Wahrheit gerichtet sind. Mit einem Worte: die Kunst, zu beraten und zu disputieren, müßte völlig umgestaltet werden. Was den Vorteil desjenigen anbetrifft, welcher zuletzt spricht, so findet er fast nur in freien Umgangsgesprächen statt, denn bei Beratschlagungen gehen die Stimmen der Ordnung nach, mag man nun mit dem im Range Letzten anfangen oder endigen. Freilich ist es gewöhnlich Sache des Präsidenten, anzufangen und zu endigen, d. h. den Vorschlag zu machen und den Ausschlag zu geben, aber den letzteren gibt er nach der Mehrheit der Stimmen. In den akademischen Disputationen aber ist der Respondent oder Verteidiger derjenige, welcher zuletzt spricht, und er behauptet den Kampfplatz nach stehender Sitte fast immer. Es handelt sich darum, ihn auf die Probe zu stellen, nicht, ihn zu widerlegen, sonst hieße dies als Feind auftreten. Die Wahrheit zu sagen, handelt es sich bei diesen Gelegenheiten fast gar nicht um die Wahrheit, daher man zu verschiedenen Zeiten entgegengesetzte Thesen auf dem nämlichen Katheder verteidigt. Man zeigte dem Casaubonus einmal den Saal der Sorbonne und sagte ihm: Das ist der Ort, wo man so viele Jahrhunderte lang disputiert hat. Er antwortete: Was hat man denn herausgebracht?

Philal. Gleichwohl hat man verhindern wollen, daß die Disputation ins Unendliche gehe, und ein Mittel schaffen wollen, um zwischen zwei gleich erfahrenen Gegnern eine Entscheidung zu treffen, damit der Streit sich nicht in eine endlose Reihe von Syllogismen verliere. Dies Mittel nun bestand darin, gewisse allgemeine, meist durch sich selbst evidente Sätze einzuführen, die derart beschaffen waren, daß sie von allen Menschen mit völliger Übereinstimmung angenommen wurden, und die daher als allgemeine Maßstäbe der Wahrheit betrachtet werden und die Stelle von Prinzipien einnehmen mußten (wenn die Disputierenden keine anderen aufgestellt hatten): Prinzipien, über die man nicht hinausgehen durfte und an die man sich beiderseits zu halten verpflichtet war. Nachdem diese Maximen so den Namen von Prinzipien empfangen hatten, die man bei der Disputation

nicht verleugnen durfte, und die den Streit endeten, nahm man sie — meinem Autor nach — irrtümlicherweise für die Quelle der Erkenntnisse und für die Grundlagen der Wissenschaften.

Theoph. Wollte Gott, daß man sie in Streitigkeiten so gebrauchte; dagegen wäre nichts einzuwenden, denn man würde doch etwas entscheiden. Und was könnte man Besseres tun, als den Streit, d. h. die bestrittenen Wahrheiten auf evidente und unbestreitbare Wahrheiten zurückzuführen? Würde man sie dadurch nicht auf demonstrative Weise begründen? Und wer kann zweifeln, daß diese Prinzipien, die den Streit durch Feststellung der Wahrheit endigen würden, zugleich die Quellen der Erkenntnisse wären? Denn wenn eine Schlußfolgerung bündig ist, so bleibt es sich gleich, ob man sie stillschweigend in seinem Studierzimmer anstellt oder öffentlich auf dem Katheder darlegt. Ja selbst wenn diese Prinzipien mehr Forderungen als Axiome wären — die Forderungen nicht im Sinne des Euklid, sondern des Aristoteles genommen, d. h. als Voraussetzungen, die man einstweilen zugestehen will, bis sich die Gelegenheit darbietet, sie zu beweisen —, so würden sie doch immer den Nutzen haben, daß alle übrigen Fragen dadurch auf eine kleine Anzahl von Sätzen zurückgeführt werden würden. Ich bin also außerordentlich erstaunt, hier aus irgendwelchem Vorurteil heraus etwas ganz Lobenswertes getadelt zu sehen: ein Fehler, dessen sich, wie man an dem Beispiel Ihres Autors sieht, die gescheitesten Leute aus Unachtsamkeit schuldig machen. Unglücklicherweise geht es bei den akademischen Disputationen ganz anders zu. Statt allgemeine Axiome aufzustellen, tut man alles Mögliche, um sie durch nichtige und schlecht verstandene Distinktionen abzuschwächen und gefällt sich darin, gewisse philosophische Regeln anzuwenden, mit denen man zwar dicke Bücher füllt, die aber recht unsicher und unbestimmt sind, und denen man nach Belieben durch irgendwelche Distinktionen ausweichen kann. Das ist nicht das Mittel, die Streitigkeiten zu schlichten, sondern sie endlos zu machen und den Gegner schließlich zu ermüden. Es ist so, als wenn man ihn an einen dunklen Ort führte, wo man blindlings darauf losschlägt,

und niemand über die Streiche urteilen kann. Eine wundervolle Erfindung für die Respondenten, welche sich verbindlich gemacht haben, gewisse Thesen zu verteidigen! Es ist ein Schild des Vulkan, der sie unverwundbar, ein Helm des Orkus oder Pluto, der sie unsichtbar macht. Sie müssen sehr ungeschickt oder sehr unglücklich sein, wenn man sie trotzdem beim Irrtum ertappen kann. Freilich gibt es Regeln, die Ausnahmen haben, besonders in Fragen, bei denen viele Umstände mit in Betracht kommen, wie in der Jurisprudenz. Um aber in diesem Fall den Gebrauch der Regeln sicher zu machen, müssen diese Ausnahmen ihrer Zahl und ihrem Sinne nach, soviel als möglich, bestimmt sein; und dann kann es vorkommen, daß die Ausnahme wieder selbst ihre Unterausnahmen, d. h. ihre Repliken hat, und die Replik Dupliken usw.; aber alles zusammengenommen müssen alle diese Ausnahmen und Unterausnahmen, wohl bestimmt und mit der Regel verbunden, die Allgemeinheit ergeben. Davon liefert die Jurisprudenz sehr bemerkenswerte Beispiele. Wenn aber diese mit Ausnahmen und Unterausnahmen beladenen Arten von Regeln bei den akademischen Disputationen in Anwendung gebracht werden sollten, so müßte man immer mit der Feder in der Hand disputieren, indem man gleichsam ein Protokoll darüber hielte, was von der einen und der anderen Seite gesagt wird. Und dies wäre auch sonst nötig, wenn man beständig in strenger Form durch mehrere Syllogismen hindurch, die zeitweilig mit Distinktionen vermischt wären, disputieren wollte, wobei das beste Gedächtnis von der Welt in Verwirrung geraten müßte. Aber man hütet sich, sich diese Mühe zu geben, in Syllogismen formell fortzuschreiten und sie zu registrieren, wenn die Wahrheit, um deren Entdeckung es sich handelt, keine Belohnung verspricht; ja man würde, selbst wenn man es wollte, nicht zum Ziele gelangen, es sei denn, daß die Distinktionen ausgeschlossen oder besser geregelt würden.

Philal. Dennoch ist, wie unser Verfasser bemerkt, die Schulmethode auch in die Unterredungen außerhalb der Schulen eingeführt worden, um auch hier den Nörglern den Mund zu stopfen, und hat hier eine schlimme

Wirkung gehabt. Denn sobald man die vermittelnden Ideen besitzt, kann man deren Verknüpfung ohne Hilfe der Maximen, und ehe sie vorgebracht worden sind, erkennen, und dies würde für aufrichtige und verträgliche Leute genügen. Aber da die Methode der Schulen die Leute berechtigt und ermuntert hat, sich evidenten Wahrheiten zu widersetzen und ihnen solange Widerstand zu leisten, bis sie gezwungen sind, sich selbst zu widersprechen, so darf man sich nicht wundern, daß sie sich nicht schämen, auch in der gewöhnlichen Unterhaltung das zu tun, was in den Schulen ein Gegenstand des Ruhmes ist und als Vorzug gilt. Der Verfasser fügt hinzu, daß vernünftige Leute, in anderen Teilen der Erde, soweit sie durch die Erziehung nicht verdorben worden sind, große Mühe haben würden, zu glauben, daß eine solche Methode jemals von Personen befolgt worden sei, die die Wahrheit zu lieben behaupten und die ihr Leben im Studium der Religion oder der Natur hinbringen. Ich will hier nicht untersuchen, sagt er, wie sehr diese Unterrichtsweise geeignet ist, den Geist der Jugend von der Liebe und aufrichtigen Verfolgung der Wahrheit abzuwenden, ja sogar in ihr Zweifel zu erwecken, ob es wirklich irgendwelche Wahrheit in der Welt gibt oder wenigstens eine solche, die es verdient, daß man sich ihr hingibt. Aber was ich stark glaube, fügt er hinzu, ist, daß, die Orte ausgenommen, welche die peripatetische Philosophie in ihren Schulen zugelassen haben, wo sie viele Jahrhunderte lang geherrscht hat, ohne die Welt etwas anderes als die Disputierkunst zu lehren, man diese Maximen nirgends als die Grundpfeiler der Wissenschaften und als bedeutende Hilfen zur Förderung in der Erkenntnis der Dinge betrachtet hat.

Theoph. Euer gelehrter Autor behauptet, daß die Schulen allein geneigt sind, Maximen zu bilden und doch ist das der allgemeine und sehr vernünftige Instinkt des menschlichen Geschlechts. Das können Sie aus den Sprichwörtern schließen, welche bei allen Nationen in Gebrauch sind, und die in der Regel nur Maximen sind, über welche die öffentliche Meinung übereingekommen ist. Wenn indessen urteilsfähige Leute etwas aussprechen, was uns wahrheitswidrig erscheint, so muß man ihnen die

Gerechtigkeit widerfahren lassen, zu vermuten, daß der Fehler mehr in ihren Ausdrücken als in ihren Ansichten liegt: und dies bestätigt sich bei unserem Autor, bei dem ich beginne, das Motiv zu verstehen, das ihn gegen die Maximen einnimmt. In der Tat ist es in den gewöhnlichen Unterredungen, wo es sich nicht, wie in den Schulen, um eine Sache der Übung handelt, eine Schikane, sich nur dann zu ergeben, wenn man wirklich überführt worden ist. Sonst aber ist es bei weitem gefälliger, die Obersätze, die sich von selbst verstehen, zu unterdrücken und sich mit Enthymemen zu begnügen; ja oft genügt es, ohne Prämissen zu bilden, den einfachen *Medius terminus* oder die vermittelnde Idee vorzubringen, da der Geist alsdann die Verknüpfung, auch ohne daß man sie ausdrücklich formuliert, hinlänglich faßt. Dies geht auch ganz gut, sofern diese Verknüpfung unbestreitbar ist; aber Sie werden mir auch zugeben, daß man häufig zu schnell dazu fortgeht, sie als wahr vorauszusetzen, und daß dann daraus Paralogismen entstehen, so daß es sehr oft besser wäre, beim Ausdruck auf die Sicherheit zu sehen, statt ihr die Kürze und Eleganz vorzuziehen. Indessen hat die Voreingenommenheit unseres Verfassers gegen die Maximen ihn vermocht, deren Nutzen für die Begründung der Wahrheit gänzlich zu verwerfen, ja sie geht so weit, daß er sie für die Unordnungen in der Unterredung mitverantwortlich macht. Es ist freilich richtig, daß die jungen Leute, welche sich an die akademischen Übungen gewöhnt haben, in denen man sich ein wenig zu viel mit der bloßen Übung und nicht genug damit beschäftigt, aus der Übung ihre größtmögliche Frucht, nämlich die Erkenntnis zu gewinnen, — im praktischen Leben Mühe haben, sich dessen zu entschlagen. Und eine ihrer Schikanen besteht darin, sich der Wahrheit nicht eher ergeben zu wollen, als bis man sie ihnen ganz und gar greifbar gemacht hat, obwohl die Aufrichtigkeit und selbst der gesellschaftliche Takt sie verpflichten sollte, nicht in dieser Weise auf das äußerste zu dringen, wodurch sie unbequem erscheinen und eine üble Meinung von sich erwecken. Man muß zugestehen, daß dies ein Fehler ist, mit dem die Gelehrten sich häufig behaftet finden. Indessen besteht

der Fehler nicht darin, daß man die Wahrheiten überhaupt auf Maximen zurückführen, sondern daß man dies zu unrechter Zeit und ohne Not tun will: denn der menschliche Geist übersieht viel auf einmal, und man hemmt ihn, wenn man ihn zwingen will, bei jedem Schritt, den er tut, anzuhalten und alles, was er denkt, zum Ausdruck zu bringen. Es ist dies gerade so, als wollte man bei seiner Verrechnung mit einem Kaufmann oder mit einem Wirte diesen nötigen, um sicherer zu gehen, alles an den Fingern herzuzählen. Das zu fordern, müßte man entweder dumm oder eigensinnig sein. In der Tat findet man mitunter, daß Petron recht gehabt hat zu sagen, *adolescentes in scholis stultissimos fieri*[59]); daß sie an den Orten, welche die Schulen der Weisheit sein sollten, bisweilen stumpf werden oder den Verstand ganz einbüßen. *Corruptio optimi pessima.* Aber noch öfter werden sie eitel, händelsüchtig und unverschämt, störrig und unbequem; und das hängt oft von der Gemütsart ihrer Lehrer ab. Übrigens finde ich, daß es bei der Unterredung viel größere Fehler gibt, als den, zu viel Klarheit zu verlangen. Denn gewöhnlich fällt man in den entgegengesetzten Fehler und gibt oder fordert nicht Klarheit genug. Ist das eine unbequem, so ist das andere schädlich und gefährlich.

§ 12. Philal. Auch die Anwendung der Maximen ist dies mitunter, wenn man sie mit falschen, schwankenden und unsicheren Begriffen verbindet, denn dann dienen die Maximen dazu, uns in unseren Irrtümern zu bestärken und sogar Widersprechendes zu beweisen. Wer sich z. B. mit Descartes eine Idee von dem, was er Körper nennt, als von einem lediglich ausgedehnten Dinge macht, der kann mittels der Maxime: was ist, ist, leicht zeigen, daß es keinen leeren Raum, d. h. keinen Raum ohne Körper, gibt. Denn er kennt seine eigene Idee, er erkennt, daß sie das ist, was sie ist, und keine andere Idee; da nun Ausdehnung, Körper und Raum für ihn drei Worte sind, welche ein und dieselbe Sache bezeichnen, so ist es für ihn ebenso wahr, zu sagen, daß der Raum Körper ist, als zu sagen, daß der Körper Körper

[59]) Im ersten Kapitel des Satyricon (Sch.).

ist. § 13. Ein anderer aber, dem Körper ein ausgedehntes solides Ding bedeutet, wird ebenso schließen, daß der Satz: der Raum ist nicht Körper, gerade so sicher ist, wie irgendein anderer Satz, den man durch die Maxime: Unmöglich kann etwas zugleich sein und nicht sein, beweisen kann.

Theoph. Der schlechte Gebrauch, den man von den Maximen macht, darf nicht dazu führen, ihren Gebrauch überhaupt zu tadeln. Alle Wahrheiten sind dem Übelstande unterworfen, daß man, indem man Falsches mit ihnen verbindet, aus ihnen Falsches, ja selbst Widerspruchsvolles schließen kann. In unserem Beispiele bedarf es auch gar nicht jener identischen Axiome, denen man hier den Grund des Irrtums und des Widerspruchs aufbürdet. Dies würde sich zeigen, wenn die Beweisführung derer, die aus ihren Definitionen schließen, daß der Raum Körper, oder nicht Körper ist, auf eine strenge Form gebracht würde. Es liegt sogar etwas zu viel in dem Schluß: der Körper ist ausgedehnt und solide, folglich ist die Extension, d. h. das Ausgedehnte, kein Körper und die bloße Ausdehnung kein körperliches Ding, denn ich habe schon bemerkt, daß es in den Ideen überflüssige Bestimmungen geben kann, die den Inhalt der Sache selbst nicht vermehren, wie wenn z. B. jemand sagte, unter einem Triquetrum verstehe ich ein dreiseitiges Dreieck, und daraus schlösse, daß nicht jede dreiseitige Figur ein Dreieck sei. So könnte auch ein Cartesianer sagen, daß die Idee des soliden Ausgedehnten von derselben Art sei; sie enthalte nämlich eine überflüssige Bestimmung, wie in der Tat, wenn man die Ausdehnung für etwas Substantielles nimmt, jedwede Ausdehnung solide sein oder auch jede Ausdehnung körperlich sein muß. Was den leeren Raum betrifft, so wird ein Cartesianer freilich das Recht haben, aus seiner Idee oder der Art von Idee, die er sich davon macht, zu schließen, daß es keinen solchen gebe: vorausgesetzt nur, daß seine Idee richtig ist; aber ein anderer wird nicht im Rechte sein, wenn er aus seiner Idee sogleich ohne weiteres schließt, daß es einen solchen geben kann, wie ich in der Tat, obschon ich nicht für die cartesische Ansicht bin, doch glaube, daß es keinen

leeren Raum gibt, und finde, daß man in diesem Beispiel nicht sowohl von den Maximen als vielmehr von den Ideen einen schlechten Gebrauch macht.

§ 15. Philal. Wenigstens scheint es, daß, welchen Gebrauch man auch von den Maximen in Urteilen, die nur die Worte betreffen, machen mag, sie uns doch jedenfalls nicht die geringste Erkenntnis von den Substanzen, die außer uns existieren, geben können.

Theoph. Ich bin ganz anderer Meinung. Jene Maxime z. B., daß die Natur immer die kürzesten oder wenigstens die bestimmtesten Wege einschlage, genügt für sich allein, um von fast der ganzen Optik, Katoptrik und Dioptrik Rechenschaft zu geben, d. h. von allen Wirkungen des Lichts in der äußeren Welt, wie ich dies früher einmal gezeigt habe, und worin Molineux mir in seiner Dioptrik, welche ein sehr gutes Buch ist, durchaus zugestimmt hat[60]).

Philal. Wir behaupten jedoch, daß, wenn man sich der identischen Prinzipien bedient, um Sätze zu beweisen, in denen Worte vorkommen, welche zum Ausdruck zusammengesetzter Ideen, wie Mensch oder Tugend, dienen, der Gebrauch dieser Prinzipien äußerst gefährlich ist und die Menschen veranlaßt, das Falsche wie eine offenbare Wahrheit zu betrachten und anzunehmen. Denn die Menschen glauben, daß, wenn man dieselben Ausdrücke beibehält, die Sätze sich auf die nämlichen Dinge beziehen, wenn auch die Ideen, die durch diese Ausdrücke bezeichnet werden, sehr verschieden sind: so daß, da man hier wie gewöhnlich die Worte für die Dinge nimmt, die Maximen in der Regel dazu dienen, widersprechende Sätze zu beweisen.

Theoph. Welche Ungerechtigkeit, die armen Maximen für etwas zu tadeln, was dem schlechten Gebrauch und dem Doppelsinn der Ausdrücke zugeschrieben wer-

---

[60]) Vgl. hierzu den Schluß des „Specimen dynamicum", Band I, S. 271 f. Die Ableitung der optischen Gesetze aus dem Prinzip, daß der Lichtstrahl, um von einem Punkt zum andern zu gelangen, den einfachsten und leichtesten Weg wählt, findet sich in einer Abhandlung durchgeführt, die Leibniz im Jahre 1682 in den „Acta Eruditorum" veröffentlicht hat (vgl. Band I, Anm. 210). — Molyneux' „Dioptrica nova" ist London 1692 erschienen.

den muß! Mit demselben Rechte könnte man die Syllogismen tadeln, weil man bei doppelsinnigen Ausdrücken falsch schließt. Aber der Syllogismus ist daran unschuldig, denn man hat alsdann in der Tat vier Termini gegen die Regeln der Syllogismen. Mit demselben Rechte könnte man auch die Rechnung der Arithmetiker oder der Algebristen tadeln, weil man, wenn man aus Versehen X für V oder a für b setzt, aus ihr falsche und widersprechende Schlußfolgerungen gewinnt.

§ 19. Philal. Wenigstens möchte ich die Maximen dann für wenig nützlich halten, wenn man klare und deutliche Ideen hat; ja andere wollen sogar, daß sie dann schlechterdings nutzlos sind; sie behaupten, daß, wer in diesen Fällen das Wahre und Falsche ohne diese Art von Maximen nicht unterscheiden kann, es auch durch ihre Vermittlung nicht werde tun können; und unser Verfasser (§§ 16 und 17) zeigt sogar, daß man auf Grund ihrer nicht entscheiden kann, ob dieses oder jenes Wesen ein Mensch ist oder nicht.

Theoph. Wenn die Wahrheiten sehr einfach und evident sind und den identischen Sätzen und Definitionen ganz nahe stehen, so hat man kaum nötig, von den Maximen ausdrücklich Gebrauch zu machen, um aus ihnen diese Wahrheiten herauszuziehen, denn der Geist wendet sie unbewußt an und zieht ohne Zwischengedanken sofort seine Schlußfolgerung. Aber ohne die schon erkannten Axiome und Lehrsätze würden die Mathematiker große Mühe haben, vorwärts zu kommen, denn bei den langen Schlußketten ist es gut, von Zeit zu Zeit anzuhalten und sich gleichsam Meilensteine mitten am Wege zu machen, die auch anderen dazu dienen sollen, ihn zu bezeichnen. Sonst würden diese langen Wege zu unbequem werden, ja verwirrt und dunkel erscheinen, ohne daß man etwas darin unterscheiden und die Stelle, wo man ist, hervorheben könnte. Es hieße dies, sich in dunkler Nacht ohne Kompaß aufs Meer zu wagen, ohne den Grund, noch das Ufer, noch die Sterne zu sehen; es hieße auf weiter Steppe wandern, wo es weder Bäume, noch Hügel, noch Bäche gibt; es wäre wie eine zum Längenmaß bestimmte Kette mit Ringen, die aus einigen hundert unter sich ganz gleichen

Ringen bestände, ohne irgendeine Unterscheidung (wie eine solche beim Rosenkranze oder mittels größerer Körner oder größerer Ringe oder anderer Einteilungen, die die einzelnen Füße, Ellen, Ruten usw. bezeichnen können, angewandt wird). Der Geist, der die Einheit in der Vielheit liebt, fügt somit einige der Folgerungen zusammen, um daraus vermittelnde Schlüsse zu bilden: und dies ist der Nutzen der Maximen und Lehrsätze. Mittels ihrer wächst also die Lust und Klarheit des Schließens, erhöht sich das Gedächtnis und die Aufmerksamkeit, während die Wiederholungen sich vermindern. Wenn ein Mathematiker bei einer Rechnung die beiden geometrischen Maximen, daß das Quadrat der Hypotenuse dem der beiden Katheten gleich, und daß die sich entsprechenden Seiten ähnlicher Dreiecke proportional sind, nicht voraussetzen wollte, im Glauben, daß er diese beiden Lehrsätze, weil man ihren Beweis durch die Verknüpfung der in ihnen enthaltenen Ideen gewinnt, leicht entbehren könnte, indem er an ihrer Stelle die Ideen selbst setzte, so würde er sich von seinem Ziel weit entfernt finden. Damit Sie aber nicht denken, daß der nützliche Gebrauch dieser Maximen sich auf die bloß mathematischen Wissenschaften beschränkt, so werden Sie finden, daß er in der Rechtswissenschaft nicht geringer ist und daß eines der vorzüglichsten Mittel, sie leichter zu gestalten und ihren weiten Ozean wie auf einer geographischen Karte zu überschauen, darin besteht, eine Fülle besonderer Entscheidungen auf allgemeinere Prinzipien zurückzuführen. So wird man z. B. finden, daß eine Menge von Gesetzen, von Digesten, von Aktionen und Exzeptionen, von denen, welche man *in factum* nennt, von der Maxime abhängen: *ne quis alterius damno fiat locupletior*, d. h. niemand darf aus dem Schaden, der einem anderen dadurch entstehen würde, Vorteil ziehen, was man freilich ein wenig genauer ausdrücken müßte. Allerdings muß man unter den Rechtsregeln einen großen Unterschied machen. Ich spreche von denen, die gut sind, und nicht von gewissen durch die Rechtslehrer eingeführten unverständlichen Regeln *(brocardica)*, die unbestimmt und dunkel sind, obschon auch diese Regeln oft gut und nützlich werden könnten, wenn man sie verbesserte, während sie jetzt

mit ihren endlosen Distinktionen *(cum suis fallaciis)* nur dazu dienen, Verwirrung hervorzurufen[61]). Die brauchbaren Regeln sind nun entweder Aphorismen oder Maximen, und unter Maximen begreife ich sowohl Axiome als Lehrsätze. Sind es Aphorismen, welche durch Induktion und Beobachtung, nicht aber durch Räsonnement *a priori* entstehen, und welche tüchtige Gelehrte nach einer Übersicht des bestehenden Rechtes festgestellt haben, so hat der Satz des Rechtsgelehrten [Paulus] in dem Titel der Digesten, welcher von den Rechtsregeln handelt, statt: *non ex regula jus sumi, sed ex jure quod est regulam fieri,* d. h. man zieht die Regeln aus einem schon bekannten Rechte, um sich dessen besser zu erinnern, aber man gründet nicht das Recht auf diese Regeln[62]). Es gibt aber Fundamentalmaximen, die das Recht selbst begründen und die die Klagen, Exzeptionen und Repliken etc. ausmachen: Maximen, welche, wenn sie durch die reine Vernunft gelehrt werden und nicht von der willkürlichen Macht des Staates stammen, das Naturrecht bilden; und eine solche ist die eben erwähnte Regel, welche den Vorteil auf anderer Leute Kosten verbietet. Auch gibt es Regeln, bei denen Ausnahmen selten sind, und die folglich als allgemeingültig angesehen werden. Von dieser Art ist die Regel der Institutionen des Kaisers Justinian im § 2 des Titels von den Klagen, wonach, wenn es sich um körperliche Dinge handelt, der Kläger nicht im Besitze ist, einen einzigen Fall ausgenommen, von dem der Kaiser sagt, daß er in den Digesten angemerkt sei. Aber man ist noch dahinter, diesen zu suchen. Allerdings wollen einige statt *sane uno casu* lesen *sane non uno,* und

---

[61]) Die „Brocardica" bezeichnen allgemein Rechtssentenzen; nach dem Vorbild der in solchen Sentenzen verfaßten Kirchengesetze des Bischof Burkard (Brocard) von Worms (um 1000 n. Chr.); hier im Text sind sie als vage juristische „Gemeinplätze" genommen. Ein etwas abweichender Gebrauch des Begriffs findet sich in einem Brief Leibnizens an Kestner (Dutens IV, P. 3, S. 264).

[62]) Der zitierte Rechtsgelehrte, dessen Name im Leibnizschen Manuskript fehlt, ist Paulus, wie aus den Digesten L. XVII hervorgeht; das zweite Zitat aus den Pandekten findet sich in den Institutiones L. IV, Tit. VI de actionibus (Ausgabe von J. H. Brehmer, Halae 1728, 4º, p. 634, wo schon bemerkt ist, daß die Lesart sane uno casu festzuhalten sei, der dann auch die neueren Herausgaben sämtlich folgen.) (Sch.)

aus einem Fall kann man zuweilen deren mehrere machen.

Bei den Medizinern behauptet der verstorbene Barner, welcher uns durch Herausgabe seines Prodromus Hoffnung auf einen neuen Sennert oder ein den neuen Entdeckungen oder Meinungen angepaßtes System der Medizin gemacht hatte, daß die Methode, die die Ärzte in ihren Systemen der Heilkunde gewöhnlich beobachten, darin bestehe, die Heilkunst auseinanderzusetzen, indem man eine Krankheit nach der anderen gemäß der Ordnung der Teile des menschlichen Körpers oder sonstwie behandelt, ohne allgemeine Vorschriften der Praxis gegeben zu haben, die mehreren Krankheiten und Symptomen gemeinsam wären, wodurch sie zu unendlich vielen Wiederholungen genötigt wären: dergestalt, daß man ihm zufolge drei Viertel des Sennert wegstreichen und die Wissenschaft durch allgemeine Sätze unendlich abkürzen könne: vor allen Dingen durch solche, denen das *καθόλου πρῶτον* des Aristoteles zukomme, d. h. die reziprok sind oder sich dem annähern[62]). Ich glaube, er hat recht, wenn er diese Methode anrät, vor allem hinsichtlich der Vorschriften, bei denen die Medizin sich auf Vernunftgründe stützt; in dem Maße aber, als sie empirisch ist, ist es weder so leicht noch so sicher, allgemeine Sätze zu bilden. Ja es kommen sogar gewöhnlich in den besonderen Krankheiten Komplikationen vor, so daß diese Krankheiten gleichsam Substanzen sind, die wie eine Pflanze oder ein Tier eine besondere Geschichte für sich verlangen, d. h. es sind Modi oder Seinsweisen, denen das zukommt, was wir von den Körpern oder Substanzen gesagt haben, wie denn ein viertägiges Fieber ebenso schwer zu ergründen ist, wie das Gold oder Quecksilber. Daher ist es unbeschadet der allgemeinen Vorschriften nützlich, für die verschiedenen Arten der Krankheiten Kurmethoden und Heilmittel, die mehreren Symptomen und Komplikationen von Ursachen genügen, aufzusuchen, und vor allem die zu sammeln, welche die Erfahrung bewährt

---

[63]) Daniel Sennert (1572—1637), berühmter Arzt und Naturforscher, seine „Epitome scientiae naturalis" ist zuerst in Wittenberg 1618 erschienen. Der „Prodromus Sennerti novi" von Jacob Barner erschien 1674.

hat. Dies hat Sennert nicht genügend getan, denn tüchtige Sachkenner haben die Bemerkung gemacht, daß die Zusammensetzungen der Rezepte, die er vorschlägt, oft mehr aus dem Kopfe nach Abschätzung gebildet als durch die Erfahrung bewährt sind, wie es sein müßte, wenn man seiner Sache sicherer sein sollte. Ich glaube also, daß das Beste sein wird, beide Wege zu verbinden, und sich in einem so schwierigen und wichtigen Gegenstande, wie die Medizin es ist, nicht über Wiederholungen zu beklagen; denn hier fehlt uns, wie ich finde, gerade das, was wir meiner Meinung nach in der Jurisprudenz zu viel haben, nämlich Bücher über die besonderen Fälle und Repertorien dessen, was schon beobachtet worden ist. Denn ich glaube, daß der tausendste Teil der Bücher der Rechtsgelehrten uns genügen könnte; daß wir aber in Sachen der Medizin nicht zu viel hätten, wenn wir tausendmal mehr genau detaillierte Beobachtungen besäßen. Die Rechtsgelehrsamkeit nämlich stützt sich hinsichtlich dessen, was nicht ausdrücklich durch die Gesetze oder das Gewohnheitsrecht bestimmt wird, völlig auf Vernunftgründe. Denn man kann hier seine Entscheidung stets aus dem Gesetz oder, wenn das Gesetz versagt, aus dem Naturrecht mit Hilfe der Vernunft gewinnen. Auch sind die Gesetze jedes Landes fest begrenzt und bestimmt oder können es doch werden, während in der Medizin die Erfahrungsprinzipien, d. h. die Beobachtungen, nicht genug vervielfältigt werden können, um der Vernunft mehr Veranlassung zu bieten, das, was die Natur uns nur halb zu erkennen gibt, zu entziffern.

Übrigens wüßte ich niemand, der die Axiome in der Art anwendet, wie der gelehrte Autor, von dem Sie reden, es darstellt (§ 16, 17), wie wenn z. B. jemand, um einem Kinde zu zeigen, daß ein Neger ein Mensch ist, sich des Prinzips „Was ist, ist“ bediente, indem er sagte: Ein Neger hat eine vernünftige Seele, nun ist die vernünftige Seele und der Mensch ein und dasselbe, wäre er also mit einer vernünftigen Seele begabt und doch kein Mensch, so würde es falsch sein, daß das, was ist, ist, oder es würde dann ein und dasselbe Ding zu gleicher Zeit sein und auch nicht sein. Denn ohne diese Maximen zu brauchen, die hier nicht hergehören und nicht

direkt zum Schlußverfahren gehören, wie sie denn auch dabei nichts fördern, wird sich jedermann begnügen, so zu schließen: Ein Neger hat eine vernünftige Seele; jeder, der eine vernünftige Seele hat, ist ein Mensch, folglich ist der Neger ein Mensch. Und wenn jemand in der vorgefaßten Meinung, daß eine vernünftige Seele dort, wo sie nicht in die Erscheinung tritt, auch nicht vorhanden ist, schließen wollte, daß die eben erst geborenen Kinder und die Blödsinnigen nicht zur Gattung Mensch gehören — wie in der Tat der Verfasser berichtet, mit ganz verständigen Personen, die es leugneten, darüber verhandelt zu haben, — so glaube ich nicht, daß der schlechte Gebrauch der Maxime „Unmöglich kann etwas zu derselben Zeit sein und nicht sein" diese Leute zu dieser Annahme verleitet hat, oder daß sie bei diesem Schlusse auch nur an diese Maxime denken. Die Quelle ihres Irrtums läge vielmehr in der Ausdehnung des von unserem Autor vertretenen Prinzips, nach dem nichts in der Seele ist, dessen sie sich nicht bewußt ist: wobei jene so weit gehen würden, die Seele selbst abzuleugnen, wenn andere dieselbe nicht bemerken.

Kapitel VIII.
Von den inhaltsleeren Sätzen.

Philal. Ich will gern glauben, daß vernünftige Leute sich hüten werden, die identischen Grundsätze in der eben besprochenen Art und Weise anzuwenden. § 2. Es scheint auch, daß jene rein identischen Maximen nur inhaltsleere Sätze sind; *nugatoriae*, wie die Schulen selbst sie nennen. Ja ich würde mich nicht damit begnügen, zu sagen, daß dies so zu sein scheint, wenn nicht Ihr überraschendes Beispiel, nämlich der Beweis der Konversion der Urteile durch Vermittlung der identischen Sätze mich fortan zur Behutsamkeit anhielte, sobald es sich darum handelt, etwas gering zu schätzen. Indessen will ich Ihnen vortragen, was man geltend macht, um diese Sätze für gänzlich inhaltsleer zu erklären. Der Grund hierfür liegt darin (§ 3), daß man auf den ersten Blick erkennt, daß sie keinerlei Belehrung enthalten, es sei denn, um mitunter jemand die Ungereimtheit, in welche er sich verwickelt hat, klar zu machen.

Theoph. Rechnen Sie das für nichts, und erkennen Sie nicht an, daß einen Satz ad absurdum zu führen, soviel ist, als sein kontradiktorisches Gegenteil beweisen? Freilich glaube ich, daß man jemand nicht dadurch belehrt, daß man ihm sagt, er dürfe nicht das nämliche zu gleicher Zeit leugnen und bejahen, aber man belehrt ihn, wenn man ihm durch zwingende Folgerungen nachweist, daß er, ohne daran zu denken, so verfährt. Es ist meines Erachtens schwierig, sich dieser apagogischen Beweise, d. h. derer, welche auf eine Ungereimtheit führen, in jedem Falle zu entschlagen, und alles durch sogenannte ostensive Beweise darzutun; und die Geometer, die hieran ein großes Interesse nehmen, erfahren dies zur Genüge. Proklus hebt es von Zeit zu Zeit hervor, wenn gewisse alte Geometer, die nach Euklid gekommen sind, einen vermeintlich direkteren Beweis, als den seinigen, gefunden haben. Das Stillschweigen dieses alten Kommentators zeigt jedoch hinlänglich, daß dies nicht in jedem Falle gelungen ist.

§ 3. Philal. Wenigstens werden Sie mir zugeben, daß man (auf diese Weise) eine Million Sätze mit wenig Mühe, aber auch sehr wenig Nutzen bilden kann, denn ist es nicht z. B. leere Mühe, zu bemerken, daß die Auster die Auster ist, und daß es falsch ist, dies zu leugnen und zu sagen, die Auster sei nicht die Auster? Witzig sagt unser Verfasser, daß jemand, der aus dieser Auster bald das Subjekt, bald das Attribut oder Prädikat machen wollte, wie ein Affe sein würde, der sich damit unterhielte, eine Auster aus einer Hand in die andere zu werfen, was seinen Hunger gerade so stillen könnte, als diese Sätze dem Verstande des Menschen genug tun können.

§ 3. Theoph. Ich finde, daß unser ebenso geist- als urteilsvoller Verfasser alle möglichen Ursachen hat, sich gegen diejenigen auszusprechen, die einen solchen Gebrauch von den identischen Sätzen machen würden. Aber Sie erkennen wohl, wie man sie anwenden muß, um sie nützlich zu machen: indem man nämlich auf Grund von Folgerungen und Definitionen zeigt, daß andere Wahrheiten, welche man begründen will, sich auf sie zurückführen lassen.

§ 4. Philal. Ich erkenne das an und sehe wohl, daß

man es mit noch mehr Grund auf diejenigen Sätze anwenden kann, die inhaltsleer zu sein scheinen und es in vielen Fällen auch sind, in denen nämlich ein Teil der zusammengesetzten Idee von dem Gegenstand dieser Idee bejaht wird, wie wenn man sagt: das Blei ist ein Metall. In dem Geiste eines Menschen, der die Bedeutung dieser Ausdrücke kennt und der weiß, daß das Blei einen sehr schweren, schmelzbaren und dehnbaren Körper bezeichnet, hat eine derartige Aussage lediglich den Nutzen, daß man ihm, indem man Metall sagt, auf einmal mehrere einfache Ideen bezeichnet, statt sie ihm eine nach der anderen aufzuzählen. § 5. Dasselbe gilt, wenn ein Teil der Definition von dem definierten Ausdruck bejaht wird, wie wenn man sagt: Alles Gold ist schmelzbar, vorausgesetzt, daß man das Gold als einen gelben, schmelzbaren und dehnbaren Körper definiert hat. Ebenso dient die Erklärung, daß das Dreieck drei Seiten hat, daß der Mensch ein lebendes Wesen ist, daß ein Zelter (ein altes Wort) ein Tier ist, das wiehert, nur dazu, die Worte zu definieren, enthält also keine weitere, darüber hinausgehende Belehrung. Man lehrt uns dagegen etwas, wenn man uns sagt, daß der Mensch einen Begriff von Gott habe, und daß das Opium ihn in Schlaf versetze.

Theoph. Abgesehen von dem, was ich über die völlig identischen Sätze gesagt habe, wird man finden, daß auch diese nur zur Hälfte identischen noch ihren besonderen Nutzen haben. Der Satz zum Beispiel: Ein weiser Mensch ist immer ein Mensch, gibt zu erkennen, daß er nicht unfehlbar, daß er sterblich ist usw. Jemand braucht in einer Gefahr eine Pistolenkugel, er hat aber kein Blei, um sie in die Form, die er bei sich hat, zu gießen; da sagt ihm ein Freund: Erinnere dich, daß das Silber, das du in deiner Börse hast, schmelzbar ist. Dieser Freund lehrt ihm alsdann keine neue Eigenschaft des Silbers, aber er veranlaßt ihn, an einen Gebrauch zu denken, den er von ihm machen kann, um sich bei diesem dringenden Bedürfnis Pistolenkugeln zu verschaffen. Ein großer Teil der moralischen Wahrheiten und der schönsten Sentenzen der Schriftsteller ist von dieser Art: sie lehren sehr oft nichts Neues, aber sie veranlassen

uns, an das, was wir wissen, zur rechten Zeit zu denken. Jener sechsfüßige Jambus der römischen Tragödie:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest[64]),

(den man, wenngleich weniger hübsch, so ausdrücken könnte:

Was einem mal geschehen kann,
Das kann geschehen jedermann)

erweckt in uns nur die Erinnerung an die menschliche Lage überhaupt:

Quod nihil humani a nobis alienum putare debemus.

Jene Regel der Rechtslehrer: *qui jure suo utitur, nemini facit injuriam*[65]) (der, welcher sein Recht gebraucht, tut dadurch niemand unrecht), scheint inhaltsleer; sie hat indessen in manchen Fällen einen sehr wichtigen Nutzen und lenkt unsere Gedanken genau auf das Erforderliche und Richtige. Wenn z. B. jemand sein Haus soweit, als es durch statutarisches und Gewohnheitsrecht erlaubt ist, höher baute und seinem Nachbar auf diese Weise eine Aussicht nähme, so würde man diesen Nachbar gleich mit dieser Rechtsregel abweisen, wenn er es sich einfallen ließe, sich zu beklagen. Übrigens führen uns die faktischen Sätze oder Erfahrungen, wie die, daß das Opium schlaferregend ist, weiter, als die reinen Vernunftwahrheiten, in denen wir über das Gebiet unserer deutlichen Ideen niemals hinausgelangen. Was den Satz anbetrifft, daß jeder Mensch einen Begriff von Gott hat, so ist das ein Vernunftsatz, wenn unter Begriff „Idee" zu verstehen ist. Denn nach meiner Ansicht ist die Idee von Gott allen Menschen eingeboren; soll aber unter Begriff eine Vorstellung verstanden sein, die im wirklichen Denken tatsächlich vorkommt, so ist es ein faktischer Satz, der von der Geschichte des Menschengeschlechts abhängt. § 7.

---

[64]) Bei Seneca (De tranquillitate animi, Cap. 11) als ein Vers des Publius angeführt (Sch.).

[65]) Die Regel ist aus den „Regulae et praecepta juris", welche älteren Ausgaben der Institutionen angehängt zu sein pflegen. Der Wortlaut selbst findet sich im Corpus nicht, wohl aber Ähnliches, namentlich Digest. lib. 39 tit. 2, 26 wo Ulpian sich sogar des Bildes bedient, das Leibniz gebraucht und ebendaselbst 24 eine fast gleichlautende Äußerung des Trebatius (Sch.).

Wenn man endlich sagt, daß ein Dreieck drei Seiten hat, so ist das nicht so identisch, als es scheint, denn es bedarf einiger Aufmerksamkeit, um einzusehen, daß ein Polygon ebensoviel Winkel als Seiten haben muß: auch würde eine Seite mehr erforderlich sein, wenn das Polygon nicht als geschlossen vorausgesetzt würde.

§ 9. Philal. Die allgemeinen Sätze, die sich auf Substanzen beziehen, scheinen größtenteils nichtig zu sein, wenn sie sicher sind. Wer die Bedeutungen der Worte: Substanz, Mensch, Tier, Form, vegetative, empfindende, vernunftbegabte Seele kennt, kann daraus viele zweifellose aber unnütze Sätze bilden; besonders über die Seele, von der man oft spricht, ohne zu wissen, was sie eigentlich ist. Jeder kann eine zahllose Menge von Sätzen, von Räsonnements und Schlüssen dieser Art in den Büchern der Metaphysik, der scholastischen Theologie und in denen einer gewissen Art Physik ersehen, deren Lektüre ihn über Gott, über die Geister und Körper nichts mehr lehren wird, als das, was er schon wußte, ehe er jene Bücher durchlaufen hatte.

Theoph. Es ist richtig, daß die Kompendien der Metaphysik und manche andere Bücher dieser Art, wie man sie gewöhnlich sieht, nur Worte lehren. Sagt man z. B., daß die Metaphysik die Wissenschaft des Seins im allgemeinen sei, die die Prinzipien des Seins und die hieraus fließenden Bestimmungen erklärt; daß die Prinzipien des Seins Essenz und Existenz seien, und daß die Bestimmungen entweder ursprüngliche sind, nämlich das Eine, Wahre und Gute, oder abgeleitete, nämlich das Selbige und Verschiedene, das Einfache und Zusammengesetzte usw., und gibt man für jeden dieser Ausdrücke nur unbestimmte Begriffe und Wortunterscheidungen — so heißt dies mit dem Namen der Wissenschaft nur Mißbrauch treiben. Indessen muß man den tieferen Scholastikern, wie Suarez[66]) (von dem Grotius so viel hielt), die Gerechtigkeit widerfahren lassen, anzuerkennen, daß bei

[66]) Franz Suarez (1548—1617); von seinen Werken vgl. bes. die Schrift „Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur (zuerst: Salamanca 1597).

ihnen mitunter bedeutende Untersuchungen vorkommen, z. B. über das Kontinuum, das Unendliche, die Zufälligkeit, die Realität der Abstrakta, über das Prinzip der Individuation, über den Ursprung der Formen und das Vacuum formarum, über die Seele und deren Vermögen, über die Mitwirkung Gottes in der Tätigkeit der Kreaturen usw., ja auch in der Moral über die Natur des Willens und die Prinzipien der Gerechtigkeit. Man muß mit einem Worte gestehen, daß es doch noch Gold in diesen Schlacken gibt, aber nur Leute von Einsicht können Nutzen daraus ziehen, und die Jugend mit einem Haufen unnützer Dinge zu belasten, weil hie und da etwas Gutes darin steckt, hieße das kostbarste aller Dinge, die Zeit, schlecht zu Rate halten.

Übrigens gebricht es uns nicht ganz und gar an allgemeinen Sätzen über die Substanzen, welche gewiß und zugleich des Wissens wert sind. Es gibt große, vortreffliche Wahrheiten über Gott und die Seele, welche unser gelehrter Verfasser entweder auf eigene Hand oder zum Teil nach anderen gelehrt hat. Auch wir haben dem vielleicht etwas hinzugefügt. Und was die allgemeinen Erkenntnisse hinsichtlich der Körper anbetrifft, so hat man den Sätzen, die Aristoteles hierüber hinterlassen hatte, recht beträchtliche hinzugefügt, und man muß sagen, daß die Physik, selbst die allgemeine, einen weit größeren Realitätsgehalt als zuvor erlangt hat. Was die reale Metaphysik betrifft, so fangen wir sozusagen eben erst an, sie zu begründen, und wir finden bedeutende, in der Vernunft gegründete und durch die Erfahrung bestätigte Wahrheiten, welche sich auf die Substanzen im allgemeinen beziehen. Ich hoffe auch, die allgemeine Erkenntnis der Seele und der Geister ein wenig vorwärts gebracht zu haben. Eine solche Metaphysik ist das, was Aristoteles forderte — sie ist die Wissenschaft, welche bei ihm *Ζητουμένη*, die ersehnte oder die, die er suchte, heißt[67]), und die in bezug auf die anderen theoretischen Wissenschaften das sein muß, was die Wissenschaft der Glückseligkeit in Rücksicht auf die besonderen Disziplinen ist, deren sie bedarf, und was der Architekt im Verhältnis zu den Arbeitern ist.

---

[67]) Vgl. Aristoteles Metaphysik I, 2, 982b.

Darum sagte Aristoteles, daß die übrigen Wissenschaften von der Metaphysik, als der allgemeinsten, abhangen und von ihr ihre Prinzipien, die in ihr erwiesen würden, entlehnen müßten. Auch muß man wissen, daß die wahre Moral sich zur Metaphysik wie die Praxis zur Theorie verhält: denn von der allgemeinen Lehre über die Substanzen hängt die Erkenntnis der Geister und insbesondere die Erkenntnis Gottes und der Seele ab, welche erst der Gerechtigkeit und Tugend ihren rechten Umfang gibt. Denn wenn es weder eine Vorsehung noch ein zukünftiges Leben gäbe, so würde, wie ich anderswo bemerkt habe, der Weise in der Ausübung der Tugend beschränkter sein, denn er würde alles nur auf seine gegenwärtige Befriedigung beziehen; und selbst diese Befriedigung, die schon bei Sokrates, beim Kaiser Mark Antonin, bei Epiktet und anderen Alten vorkommt, würde ohne jene schönen und großen Aussichten, welche die Ordnung und Harmonie des Weltalls uns in eine unbegrenzte Zukunft hinein eröffnen, nicht stets so wohl begründet sein. Andernfalls wäre die Seelenruhe nur das, was man erzwungene Geduld nennt; so daß man sagen kann, daß die natürliche Theologie mit ihren zwei Teilen, dem theoretischen und dem praktischen, zugleich die echte Metaphysik und die vollkommenste Sittenlehre enthalte[68]).

§ 12. Philal. Das sind ohne Zweifel Erkenntnisse, die keineswegs nichtssagend oder bloß verbaler Natur sind. Von dieser letzteren Art aber scheinen alle diejenigen Sätze zu sein, in welchem ein Abstraktum von einem andern ausgesagt wird, z. B. daß Sparen Mäßigkeit, daß Dankbarkeit Gerechtigkeit ist; denn so blendend solche und andere Sätze dieser Art mitunter auf den ersten Blick erscheinen, so finden wir doch, wenn wir ihren Sinn genau erwägen, daß dies alles weiter nichts als die Bedeutung der Ausdrücke besagt.

Theoph. Die Bedeutungen der Ausdrücke, d. h. die Definitionen, bilden indes im Verein mit den identischen Axiomen die Prinzipien aller Beweise, und da diese Definitionen zugleich derart sein können, daß sich aus ihnen

---

[68]) Vgl. hierzu besonders die Einleitung zum „Codex juris gentium diplomaticus“, § XI ff. Dutens IV, P. 3, S. 294 ff.

gleichzeitig die Ideen und deren Möglichkeit erkennen läßt, so ist klar, daß das, was hieraus folgt, nicht immer bloß in Worten besteht. Was das angeführte Beispiel betrifft, daß die Dankbarkeit Gerechtigkeit oder vielmehr ein Teil der Gerechtigkeit ist, so ist es nicht zu verachten; denn man erkennt daraus, daß das, was man *actio ingrati* oder die Klage nennt, welche man gegen Undankbare anstellen kann, in den Gerichtshöfen weniger vernachlässigt werden sollte. Die Römer ließen diese Klage gegen die Liberti oder Freigelassenen zu, und auch heutzutage hat sie hinsichtlich des Widerrufs von Schenkungen statt. Übrigens habe ich schon an einer anderen Stelle gesagt, daß auch von zwei abstrakten Ideen die eine von der andern, der Geschlechtsbegriff vom Artbegriff, prädiziert werden kann, wie wenn man z. B. sagt: die Dauer ist ein Kontinuum, die Tugend ist eine Fertigkeit, aber die universelle Gerechtigkeit ist nicht nur eine Tugend, sondern sie ist sogar die sittliche Tugend in ihrer Gesamtheit.

Kapitel IX.

Von der Erkenntnis unseres eigenen Daseins.

§ 1. Philal. Bisher haben wir nur die Wesenheiten der Dinge betrachtet, und da unser Geist sie nur durch Abstraktion erkennt, indem er sie von jedem besonderen Dasein außer dem in unserem Verstande loslöst, so geben sie uns durchaus keine Erkenntnis irgendeines wirklichen Daseins. So beziehen sich auch die allgemeinen Urteile, von denen wir eine sichere Erkenntnis haben können, nicht auf das Dasein. Wird übrigens einem Individuum einer Gattung oder Art irgendeine Eigenschaft zugesprochen vermöge eines Urteils, das, wenn man die gleiche Eigenschaft der Gattung oder Art im allgemeinen zusprechen würde, keine Gewißheit besäße, so bezieht sich das Urteil nur auf das Dasein im besonderen und zeigt nur eine zufällige Verbindung in den bestimmten daseienden Dingen an: wie wenn man z. B. sagt: dieser oder jener ist gelehrt.

Theoph. Sehr richtig, und in diesem Sinne beziehen auch die Philosophen in ihrer so häufigen Unterscheidung

zwischen dem, was zur Essenz und zur Existenz gehört, auf die Existenz all das, was akzidentell oder zufällig ist. Ja auch bei denjenigen allgemeinen Sätzen, welche wir nur aus Erfahrung wissen, weiß man oft nicht, ob sie nicht vielleicht gleichfalls akzidentell sind, weil eben unsere Erfahrung beschränkt ist; wenn man z. B. in den Ländern, wo das Wasser nicht friert, das Urteil fällt: „das Wasser ist immer in flüssigem Zustande", so drückt dieses Urteil nicht das Wesen aus, und man erkennt dies, wenn man in kältere Länder kommt. Man kann indessen das Akzidentelle in einem engeren Sinne nehmen, so daß es gleichsam ein Mittleres zwischen ihm und dem Wesentlichen gibt; und zwar ist dieses Mittlere das Natürliche, d. h. dasjenige, was dem Dinge zwar nicht mit Notwendigkeit angehört, ihm indessen, wenn kein Hindernis eintritt, von selbst zukommt. So könnte jemand behaupten, daß der flüssige Zustand dem Wasser zwar nicht wesentlich, aber zum mindesten natürlich sei. Man könnte es, sage ich, behaupten, aber bewiesen ist es dennoch nicht, und vielleicht hätten die Einwohner des Mondes, wenn es solche gäbe, Grund, sich nicht minder berechtigt zu der Erklärung zu halten, daß es dem Wasser natürlich ist, gefroren zu sein. Indessen gibt es andere Fälle, wo das Natürliche weniger zweifelhaft ist: so geht z. B. ein Lichtstrahl innerhalb desselben Mediums stets in gerader Linie fort, wenn er nicht zufällig auf irgendeine Oberfläche trifft, die ihn zurückwirft. Übrigens pflegt Aristoteles die Quelle der zufälligen Dinge in der Materie zu suchen; alsdann muß man aber darunter die zweite Materie verstehen, d. h. die Menge oder die Masse der Körper.

§ 2. Philal. Ich habe in Übereinstimmung mit dem vortrefflichen englischen Schriftsteller, der die Abhandlung über den Verstand geschrieben hat, bereits bemerkt, daß wir unser Dasein durch Intuition, das Dasein Gottes durch Beweis und das der übrigen Dinge durch sinnliche Wahrnehmung erkennen. § 3. Jene Intuition nun, welche uns unser eigenes Dasein erkennen läßt, bewirkt auch, daß wir es mit völliger Evidenz erkennen, die eines Beweises weder fähig noch bedürftig ist, dergestalt, daß, auch wenn ich es unternehme, an allem zu zweifeln, selbst

dieser Zweifel mir nicht verstattet, an meinem Dasein zu zweifeln. Kurz, hierüber haben wir den überhaupt größtmöglichen Grad der Gewißheit.

Theoph. Mit allem dem bin ich vollkommen einverstanden, und füge noch hinzu, daß das unmittelbare Bewußtsein unseres Daseins und unseres Denkens uns die ersten aposteriorischen oder faktischen Wahrheiten, d. h. die ersten Erfahrungen liefert; wie die identischen Sätze die ersten apriorischen oder Vernunftwahrheiten, d. h. die ersten Einsichten, enthalten. Die einen wie die anderen sind keines Beweises fähig und können unmittelbar genannt werden, jene, weil zwischen dem Verstande und seinem Gegenstande, diese, weil zwischen dem Subjekt und dem Prädikat ein Verhältnis der Unmittelbarkeit stattfindet.

Kapitel X.

Von unserer Erkenntnis des Daseins Gottes.

§ 1. Philal. Gott, welcher unserer Seele die Vermögen gegeben hat, mit denen sie ausgerüstet ist, hat sich nicht unbezeugt gelassen, denn die Sinne, der Verstand und die Vernunft liefern uns offenbare Beweise seines Daseins.

Theoph. Gott hat nicht allein der Seele Fähigkeiten gegeben, die dazu geeignet sind, ihn zu erkennen, sondern er hat ihr auch Spuren eingeprägt, die ihn bezeichnen: obwohl sie jener aktiven Fähigkeiten bedarf, um sich dieser Spuren bewußt zu werden. Ich will aber nicht wiederholen, was zwischen uns über die Ideen und die eingeborenen Wahrheiten, unter die ich die Idee von Gott und die Wahrheit seines Daseins zähle, verhandelt worden ist; kommen wir lieber zur Sache.

Philal. Obwohl das Dasein Gottes diejenige Wahrheit ist, die durch die Vernunft am leichtesten zu erweisen ist und deren Evidenz, wenn ich mich nicht täusche, der der mathematischen Beweise gleichkommt, so fordert sie doch Aufmerksamkeit. Wir brauchen zunächst nur auf uns selbst und auf unser eigenes unzweifelhaftes Dasein zu reflektieren. § 2. Somit setze ich voraus, daß jeder erkennt, daß

es etwas gibt, was tatsächlich existiert, und daß es also ein wirkliches Wesen gibt. Ist jedoch jemand, der an seinem eigenen Dasein zweifeln kann, so erkläre ich, daß sich an ihn meine Worte nicht richten. § 3. Wir wissen ferner durch eine einfache anschauliche Erkenntnis, daß das bloße Nichts kein wirkliches Wesen hervorbringen kann. Daraus folgt mit mathematischer Evidenz, daß von aller Ewigkeit her etwas dagewesen ist, weil alles, was einen Anfang hat, durch irgend etwas anderes erzeugt worden sein muß. § 4. Nun empfängt jedes Wesen, das sein Dasein von einem anderen erhält, von diesem auch alles das, was es besitzt, und alle seine Vermögen. Darum ist die ewige Quelle aller Wesen auch das Prinzip aller ihrer Kräfte, dergestalt, daß dies ewige Wesen auch allmächtig sein muß. § 5. Weiter findet der Mensch in sich Erkenntnis. Also gibt es ein mit Verstand begabtes Wesen. Nun ist es unmöglich, daß ein Ding, das selbst ohne alle Erkenntnis und ohne alles Bewußtsein ist, ein verständiges Wesen hervorbringe, und es widerspricht der Idee der jeder Empfindung baren Materie, in sich selbst Empfindung hervorzubringen. Also ist der Urgrund der Dinge mit Verstand begabt, und es hat ein mit Verstand begabtes Wesen von aller Ewigkeit her gegeben. § 6. Ein ewiges, höchst mächtiges und verständiges Wesen ist das, was man Gott nennt. Sollte sich jemand finden, der unvernünftig genug wäre, vorauszusetzen, daß der Mensch das einzige Wesen ist, das Erkenntnis und Weisheit besitzt, daß er aber nichtsdestoweniger durch den bloßen Zufall gebildet worden sei, und daß dies nämliche blinde und erkenntnislose Prinzip es sei, welches das ganze übrige Weltall leitet, so fordere ich ihn auf, den durchaus begründeten und nachdrücklichen Tadel Ciceros (über die Gesetze, Buch II) mit Muße zu prüfen. Sicherlich, so sagt dieser, darf niemand von so törichtem Stolze sein, sich einzubilden, daß es in ihm einen Verstand und eine Vernunft gibt, und daß es doch keinen Verstand gebe, der die Himmel und dies ganze weite Weltall regiere. Aus dem eben Bemerkten folgt klar, daß wir von Gott eine sicherere Erkenntnis als von irgendeinem anderen Dinge außer uns haben.

Theoph. Ich versichere Ihnen mit vollkommener Aufrichtigkeit, daß es mir außerordentlich leid tut, gegen diese Beweisführung etwas einwenden zu müssen: ich tue es aber nur, um Ihnen Gelegenheit zu geben, ihre Lücken auszufüllen. Eine solche Lücke finde ich besonders an der Stelle, wo Sie schließen, daß etwas von aller Ewigkeit her dagewesen ist. Ich finde hierin eine Zweideutigkeit, wenn es nämlich heißen soll, daß es niemals eine Zeit gegeben hat, wo nichts da war. Das gestehe ich zu, und es folgt in der Tat aus den vorausgehenden Sätzen mit einer völlig mathematischen Konsequenz. Denn wenn es jemals nichts gegeben hätte, so würde es immer nichts gegeben haben, da das Nichts kein Seiendes hervorbringen kann; wir würden also selbst nicht sein, was gegen die erste Erfahrungswahrheit streitet. Aber die Folge zeigt sofort, daß, wenn Sie sagen, es sei etwas von aller Ewigkeit her dagewesen, Sie darunter ein ewiges Ding verstehen. Auf Grund dessen, was Sie bis dahin vorgebracht haben, folgt indessen nicht, daß darum, weil immer irgend etwas bestanden hat, auch immer eine bestimmte Sache bestanden habe, d. h. daß es ein ewiges Wesen gibt. Denn manche Gegner werden sagen, daß ich durch andere Dinge hervorgebracht worden sei, und diese Dinge wieder durch andere. Ferner werden manche, wenngleich sie ewige Wesen (wie z. B. die Epikureer ihre Atome) annehmen, sich darum noch nicht für verbunden halten, ein ewiges Wesen zuzugestehen, welches allein die Quelle aller übrigen wäre. Denn selbst wenn sie zugeständen, daß das, was der Sache das Dasein verleiht, ihr auch die anderen Eigenschaften und Kräfte verleiht, so können sie doch leugnen, daß ein einziges Ding den übrigen ihr Dasein gibt, und sogar behaupten, daß zu jedem Dinge mehrere andere beitragen müssen. So werden wir dadurch allein niemals zu einer Quelle aller Kräfte gelangen. Gleichwohl ist es sehr vernünftig, anzunehmen, daß es nur eine einzige solche Quelle gibt, ja auch daß das Weltall mit Weisheit regiert wird. Wenn man aber die Materie der Empfindung für fähig hält, so wird man auch geneigt sein, es nicht für unmöglich zu halten, daß sie die Empfindung hervorbringen könne. Wenigstens wird es schwer sein, einen Beweis für das Letztere beizubringen, der nicht zu-

gleich zeigt, daß sie zum Ersteren gänzlich unfähig ist; und gesetzt auch, daß unser Denken von einem denkenden Wesen ausgeht, kann man, ohne Nachteil des Beweises, als zugestanden annehmen, daß dies Gott sein muß?

§ 7. Philal. Ich zweifle nicht, daß der ausgezeichnete Mann, von dem ich diesen Beweis entlehnt habe, imstande ist, ihn zu vervollkommnen, und ich will versuchen, ihn dazu zu veranlassen, weil er der Welt kaum einen größeren Dienst leisten könnte. Sie selbst wünschen es. Dies macht mich glauben, daß Sie nicht annehmen, man müsse, um den Atheisten den Mund zu schließen, alles auf das Dasein der Idee Gottes in uns gründen, wie dies einige tun, die allzusehr an dieser ihrer Lieblingsentdeckung hängen und die alle übrigen Beweise des Daseins Gottes verwerfen oder sie wenigstens abzuschwächen und deren Anwendung zu verbieten suchen, als wenn alle diese Beweise schwach oder falsch wären. Und doch lassen uns im Grunde genommen eben diese Beweise aus der bloßen Betrachtung unseres eigenen Daseins und der sinnlich wahrnehmbaren Teile des Universums das Dasein dieses höchsten Wesens so klar und auf eine so überzeugende Weise erkennen, daß meiner Meinung nach kein weiser Mann ihnen widerstehen kann.

Theoph. Obschon ich für die eingeborenen Ideen, und besonders für die Gottesidee, bin, so glaube ich doch nicht, daß die Beweise der Cartesianer, die sie aus der Idee Gottes ziehen, vollkommen sind. Ich habe anderswo (in den *Acta Lipsiensia* und in den Memoiren von Trevoux) ausführlich gezeigt, daß der Beweis, den Descartes dem Anselm, Erzbischof von Canterbury, entlehnt hat, in Wahrheit sehr schön und geistreich ist, daß jedoch in ihm noch eine Lücke auszufüllen ist[69]). Jener berühmte Erzbischof, der ohne Zweifel einer der fähigsten Männer seiner Zeit gewesen ist, wünscht sich nicht ohne Grund Glück, ein Mittel gefunden zu haben, das Dasein Gottes *a priori*, aus dem Begriff Gottes selbst und ohne auf seine Wirkungen zurückzugehen, zu erweisen. Fol-

[69]) Über den ontologischen Gottesbeweis bei Anselm von Canterbury und Descartes und Leibniz' Kritik desselben vgl. bes. Band I, S. 25 ff., 43 f., 291 ff.

gendes etwa ist der Gang seines Beweises: Gott ist das größte oder, wie Descartes es ausdrückt: das vollkommenste der Wesen oder auch ein Wesen von äußerster Größe und Vollkommenheit, das alle Grade derselben in sich schließt. Dies ist der Begriff Gottes. Sehen wir nun, wie aus diesem Begriffe das Dasein folgt. Es ist etwas mehr, da zu sein, als nicht da zu sein, oder auch das Dasein fügt der Größe oder der Vollkommenheit einen Grad hinzu, und ist, wie Descartes es ausdrückt, selbst Vollkommenheit. Dieser Grad von Größe und Vollkommenheit oder vielmehr die Vollkommenheit, welche im Dasein besteht, ist also in diesem höchsten, durchaus großen, ganz vollkommenen Wesen enthalten, denn sonst würde ihm ein bestimmter Grad von Vollkommenheit fehlen, was gegen seine Definition verstoßen würde. Folglich existiert dies höchste Wesen. Die Scholastiker, ohne selbst ihren *doctor angelicus* auszunehmen[70]), haben diesen Beweis verachtet und ihn als einen Paralogismus betrachtet, worin sie sehr unrecht gehabt haben; und Descartes, welcher die scholastische Philosophie im Kolleg der Jesuiten zu La Flèche lange genug studiert hatte, hat sehr recht gehabt, ihn wieder zu Ehren zu bringen. Denn er ist kein Paralogismus, sondern ein vollständiger Beweis, der jedoch etwas voraussetzt, was noch bewiesen werden müßte, um ihm mathematische Evidenz zu verleihen. — Man nimmt nämlich hier stillschweigend an, daß die Idee des durchaus großen oder durchaus vollkommenen Wesens möglich sei und keinen Widerspruch enthalte. Nun ist schon etwas damit gewonnen, daß man durch diese Bemerkung beweist gesetzt, daß Gott möglich ist, so ist er, denn dies bildet ein Vorrecht, das allein der Gottheit zukommt[71]). Man hat recht, die Möglichkeit eines jeden Wesens und vor allem die Gottes solange vorauszusetzen, bis jemand das Gegenteil beweist. Somit gibt dieser metaphysische Beweis schon einen moralisch zwingenden Schluß ab, nach welchem wir dem gegenwärtigen Stande unserer Erkenntnisse zufolge urteilen müssen, daß Gott da sei, und demgemäß handeln müssen. Nichtsdesto-

---

[70]) Vgl. Thomas von Aquino, Summa theologiae I, 2.
[71]) S. Monadologie § 45 (Band II, S. 445 f.)

weniger wäre es wünschenswert, daß gescheite Männer den Beweis mit der Strenge einer mathematischen Evidenz vollendeten; und ich glaube anderswo etwas ausgesprochen zu haben, was hierzu dienen könnte. Der andere Beweis Descartes', der es unternimmt, das Dasein Gottes daraus zu erweisen, daß die Idee von ihm in unserer Seele ist, und daß sie von ihrem Urbild herstammen muß, ist noch weniger bündig. Denn erstlich teilt dieser Beweis mit dem vorhergehenden den gleichen Fehler, daß er voraussetzt, daß es in uns eine solche Idee gibt, d. h. daß Gott möglich ist. Denn wenn Descartes dafür anführt, daß wir nämlich, wenn wir von Gott sprechen, doch wissen, was wir sagen, und folglich eine Idee von ihm besitzen, ist ein trügerisches Kennzeichen. Denn auch wenn wir beispielsweise vom Perpetuum mobile sprechen, wissen wir, was wir sagen, und dennoch ist eine derartige Bewegung etwas Unmögliches, und man kann somit von ihr nur scheinbar eine Idee haben. Zweitens aber zeigt dieser nämliche Beweis gar nicht, daß die Idee von Gott, wenn wir sie haben, von ihrem Urbilde herstammen muß. Ich will mich jedoch jetzt nicht damit aufhalten. Sie werden mir sagen, daß, da ich die eingeborene Idee Gottes in uns anerkenne, ich nicht sagen dürfe, man könne es in Zweifel ziehen, ob es eine solche gibt. Ich lasse aber diesen Zweifel nur hinsichtlich einer strikten Beweisführung zu, die ganz allein auf die Idee gegründet ist. Denn der Idee und des Daseins Gottes ist man auch sonst hinlänglich versichert. Auch werden Sie sich erinnern, daß ich gezeigt habe, in welcher Art die Ideen in uns sind: nämlich nicht immer so, daß man sie tatsächlich gewahr wird, aber stets derart, daß man sie aus seinem eigenen Innern hervorziehen und ins Bewußtsein erheben kann. Und dies glaube ich auch von der Idee Gottes, dessen Möglichkeit und Dasein ich auf mehr als eine Art für bewiesen halte. Die vorherbestimmte Harmonie liefert hierfür ein neues unbestreitbares Mittel. Übrigens glaube ich, daß fast alle Mittel, die zum Beweise des Daseins Gottes angewandt worden sind, gut sind und, wenn man sie vervollkommnete, ihren Nutzen haben könnten, und ich bin keineswegs der Ansicht, daß man den Beweis, der sich aus der Ordnung der Dinge gewinnen läßt, vernachlässigen dürfe.

§ 9. Philal. Es wird vielleicht angemessen sein, ein wenig bei der Frage zu verharren, ob ein denkendes Wesen von einem nicht denkenden und aller Empfindung und Erkenntnis baren Wesen, wie die Materie es sein möchte, herstammen kann. § 10. Nun ist es klar genug, daß ein materieller Teil rein für sich unfähig ist, irgend etwas hervorzubringen und sich selbst in Bewegung zu versetzen. Also muß seine Bewegung entweder ewig oder ihm durch ein mächtigeres Wesen eingeprägt sein. Gesetzt nun, diese Bewegung wäre ewig, so würde sie doch immer unfähig sein, Erkenntnis hervorzubringen. Man teile das materielle Stück in so viel kleine Teile, als man will, um es gleichsam zu spiritualisieren, man gebe ihm alle beliebigen Gestalten und Bewegungen, man mache aus ihm eine Kugel, einen Würfel, ein Prisma, einen Zylinder usw., deren Durchmesser nur den millionsten Teil eines Gry beträgt, welches der zehnte Teil einer Linie ist, die selbst wieder den zehnten Teil eines Zolles bildet, der seinerseits das Zehntel eines Fußes ausmacht: wobei der Fuß den dritten Teil der Länge eines Pendels bedeuten soll, dessen Schwingung unter dem 45. Breitengrade eine Sekunde dauert. So klein dieses Stoffteilchen auch sein mag, so wird es auf Körper von einer ihm proportionalen Größe dennoch niemals anders wirken, als Körper von einem Zoll oder Fuß Durchmesser aufeinander wirken. Und man darf mit ebensoviel Grund hoffen, Empfindung, Gedanken und Erkenntnis dadurch hervorzubringen, daß man grobe Teile der Materie von bestimmter Gestalt und Bewegung zusammenfügt, als mittels der kleinsten Stoffteilchen, die es auf der Welt gibt. Diese letzteren hemmen, stoßen und widerstehen einander gerade wie die groben, und das ist alles, was sie vermögen. Wenn aber die Materie aus ihrem Innern die Empfindung, das Bewußtsein und die Erkenntnis unmittelbar und ohne Hilfsmittel, d. h. ohne Hilfe von Gestalten und Bewegungen, hervorrufen könnte, so müßte der Besitz von dem allen zu den Eigenschaften gehören, die der Materie und allen ihren Teilen unzertrennlich anhaften. Dem könnte man noch hinzufügen, daß zwar die allgemeine und die spezifische Idee, die wir von der Materie haben, uns veranlaßt, von ihr als von einem der Zahl nach einzelnen Dinge zu sprechen, daß

aber streng genommen die Materie in ihrer Gesamtheit kein individuelles Ding ist, das als ein materielles Wesen oder als ein besonderer Körper, den wir kennen oder uns denken können, existiert. Wäre daher die Materie das erste, ewige denkende Wesen, so würde es nicht ein einziges ewiges, unendliches und denkendes Wesen geben, sondern eine unendliche Zahl ewiger, unendlicher denkender Wesen, die voneinander unabhängig wären, deren Kräfte beschränkt und deren Gedanken voneinander verschieden sein würden, und die folglich niemals diejenige Ordnung, Harmonie und Schönheit hervorrufen könnten, welche man in der Natur bemerkt. Daraus folgt notwendig, daß das erste ewige Wesen nicht die Materie sein kann. Hoffentlich werden Sie mit dieser Überlegung, die ich dem berühmten Urheber des früher angeführten Beweises entnehme, zufriedener sein, als Sie es mit seiner Beweisführung selbst gewesen zu sein scheinen.

Theoph. Ich finde die jetzige Überlegung durchaus triftig und nicht allein scharf, sondern auch tief und ihres Verfassers würdig. Ich bin durchaus seiner Meinung, daß es keine Kombination und Modifikation der Teile der Materie, mögen sie noch so klein sein, geben kann, die imstande wäre, Bewußtsein zu erzeugen: um so mehr, als die groben Teile hierzu ersichtlich außerstande sind und in den kleinen Teilen alles dem proportional ist, was in den großen vor sich gehen kann. Eine weitere wichtige Bemerkung über die Materie, die der Verfasser hier macht, ist die, daß man sie nicht für ein der Zahl nach einziges Ding nehmen darf oder daß man sie, wie ich zu sagen pflege, nicht als eine wahre und vollkommene Monade oder Einheit ansehen dürfe, weil sie nur eine Anhäufung einer unendlichen Zahl von Wesen ist. Hier hätte es für diesen vortrefflichen Schriftsteller nur noch eines Schrittes bedurft, um bei meinem System anzulangen. Denn ich schreibe in der Tat allen diesen unendlichen Wesen Bewußtsein zu, und jedes von ihnen ist mir gleichsam ein Lebendiges, das mit einer Seele begabt ist (oder mit einem ihr analogen Prinzip der Tätigkeit, das seine wahre Einheit ausmacht), nebst dem, was solch ein Wesen bedarf, um passiv und mit einem organischen Körper versehen zu sein. Nun haben diese Wesen ihre sowohl tätige,

als auch leidende Natur (d. h. ihren Anteil am Immateriellen, wie am Materiellen) von einer allgemeinen und obersten Ursache empfangen, weil sie sonst, wie der Verfasser sehr richtig bemerkt, da sie voneinander unabhängig sind, niemals diejenige Ordnung, diejenige Harmonie, diejenige Schönheit hätten hervorbringen können, die man in der Natur bemerkt. Dieser Beweisgrund aber, der nur moralische Gewißheit zu besitzen scheint, wird durch die von mir eingeführte neue Art von Harmonie, welche die prästabilierte Harmonie ist, zu durchaus metaphysischer Notwendigkeit gesteigert. Denn da jede dieser Seelen das, was außer ihr vorgeht, auf ihre Art ausdrückt, und da es keinen Einfluß der anderen besonderen Wesen auf sie geben kann, sondern sie vielmehr diesen Ausdruck aus dem eigenen Grunde ihrer Natur ziehen muß, so muß notwendig eine jede diese ihre Natur (oder diesen inneren Grund für die Darstellung dessen, was sich außer ihr befindet) von einer allgemeinen Ursache empfangen haben, von welcher alle diese Wesen abhängig sind und welche den Grund ihrer völligen gegenseitigen Übereinstimmung und Korrespondenz ausmacht. Dies aber ist nur durch eine unendliche Erkenntnis und Macht und vermöge einer so vollkommenen Kunst — vor allem hinsichtlich der spontanen Übereinstimmung des körperlichen Mechanismus mit den Handlungen der vernünftigen Seele — möglich, daß ein berühmter Schriftsteller, der in seinem bewundernswürdigen Wörterbuch dagegen Einwendungen machte, fast zweifelte, ob dies nicht über alle mögliche Weisheit hinausginge, indem er sagte, daß die Weisheit Gottes ihm für eine Wirkung dieser Art nicht zu groß erschiene, und so wenigstens anerkannte, daß man den schwachen Begriffen, die wir uns von der göttlichen Vollkommenheit machen können, noch niemals einen so großen Nachdruck gegeben habe[72]).

§ 12. Philal. Wie erfreuen Sie mich durch diese Übereinstimmung Ihrer Gedanken mit denen meines Autors! Hoffentlich werden Sie es nicht ungern sehen, wenn ich Ihnen auch seine weiteren Betrachtungen über diesen Gegenstand noch mitteile. Zuerst prüft er, ob das

---

[72]) S. Anm. 35 (Buch IV).

denkende Wesen, von dem alle andern verstandesbegabten Wesen (und um so mehr alle andern Wesen überhaupt) abhängig sind, materiell ist oder nicht? § 13. Er macht sich den Einwurf, daß ein denkendes Wesen materiell sein könne. Aber er erwidert, daß, selbst wenn dies der Fall wäre, es genug wäre, daß es ein ewiges Wesen wäre, welches eine unendliche Wissenschaft und Macht besäße. Zudem würde, vorausgesetzt, daß das Denken und die Materie getrennt werden können, das ewige Dasein der Materie nicht die Folge des ewigen Daseins eines denkenden Wesens sein. § 14. Auch wird man an die, die Gott zu einem materiellen Wesen machen, die Frage richten, ob sie glauben, daß jeder Teil der Materie denkt. In diesem Fall würde dann folgen, daß es so viel Götter als Teile der Materie gäbe. Wenn aber nicht jeder Teil der Materie denkt, so bekommen wir wieder ein denkendes Wesen, das sich aus nicht denkenden Teilen zusammensetzt: — eine Vorstellung, die man schon widerlegt hat. Schreibt man das Denken nur einem bestimmten Atom zu, während man es den anderen, gleich ewigen Teilen abspricht, so behauptet man damit ohne jeden Grund, daß ein Teil der Materie unendlich über den anderen erhaben ist und die denkenden, nicht ewigen Wesen hervorbringt. § 16. Will man aber, daß das denkende, ewige und materielle Wesen eine bestimmte, besondere Anhäufung von Materie ist, deren Teile nicht denkende sind, so verfällt man damit wieder in die schon widerlegte Anschauung: denn die Teile der Materie mögen immerhin verbunden sein, so können sie doch hierdurch nur eine neue örtliche Beziehung gewinnen, die ihnen die Erkenntnis nicht mitteilen kann. § 17. Ob diese Anhäufung in Ruhe oder in Bewegung ist, ist hierbei gleichgültig. Ist sie in Ruhe, so ist sie nur eine untätige Masse, welche kein Vorrecht vor einem einzelnen Atom hat; ist sie in Bewegung, so müssen, da die Bewegung, durch die sie sich von andern unterscheidet, das Denken hervorbringen soll, alle diese Gedanken zufällig und beschränkt sein, denn jeder Teil für sich ist ohne Gedanken und besitzt nichts, was seine Bewegungen regelt. Es würde also hierbei weder Freiheit noch Wahl noch Weisheit, so wenig wie in der bloßen vernunftlosen Materie geben.

§ 18. Andere mögen glauben, daß die Materie mit Gott wenigstens gleich ewig sei. Aber sie sagen nicht warum; auch ist die Erzeugung eines denkenden Wesens, die sie zugeben, noch weit schwieriger als die der weniger vollkommenen Materie. Ja wir könnten vielleicht, sagt unser Autor, wenn wir uns ein wenig von der gewöhnlichen Vorstellungsweise entfernen, wenn wir unserem Geiste Schwung geben und uns auf die tiefste Untersuchung über die Natur der Dinge einlassen wollten, schließlich so weit gelangen, auf eine wenn auch unvollkommene Art zu begreifen, wie die Materie anfänglich geschaffen worden sei, und wie sie durch die Macht dieses ersten ewigen Wesens ihr Dasein angefangen hat. Einem Geiste aber das Dasein zu verleihen, ist, wie man zugleich erkennen würde, eine viel schwerer zu begreifende Wirkung dieser ewigen und unendlichen Macht. Aber weil mich dies (fügt er hinzu) vielleicht zu weit von den Begriffen entfernen würde, auf welche die Philosophie gegenwärtig in der Welt begründet ist, so würde eine so starke Abweichung vom gewöhnlichen Wege oder eine Untersuchung hierüber — soweit die Grammatik sie verstatten könnte — unentschuldbar scheinen, wenn die allgemein angenommene Meinung dieser besonderen Ansicht im Grunde zuwiderläuft. Ich würde, sage ich, unrecht haben, mich auf diese Untersuchung einzulassen, besonders auf diesem Fleck der Erde, wo die hergebrachte Lehre für meinen Zweck gut genug ist, weil sie es als etwas Unzweifelhaftes hinstellt, daß, wenn man einmal die Schöpfung oder den Anfang irgendeiner beliebigen Substanz, die aus dem Nichts hervorgegangen ist, annimmt, man mit derselben Leichtigkeit die Schöpfung jeder anderen Substanz, ausgenommen der des Schöpfers selbst, voraussetzen kann.

Theoph. Sie haben mir ein wahres Vergnügen damit bereitet, daß Sie mir einen tiefen Gedanken Ihres gelehrten Autors mitgeteilt haben, den vollständig auszuführen nur seine allzu peinliche Vorsicht ihn verhindert hat. Es wäre sehr schade, wenn er ihn unterdrückte und uns stehen ließe, nachdem er unser Verlangen danach so heftig erregt hat. Ich versichere Sie, daß ich in der Tat glaube, daß unter dieser Art von Rätsel etwas Schönes und Bedeu-

tendes verborgen ist. Das groß gedruckte „Substanz" könnte den Glauben erwecken, daß er sich die Hervorbringung der Materie so wie die der Akzidenzien denkt, bei denen man keine Schwierigkeit findet, sie aus dem Nichts hervorgehen zu lassen. Und wenn er seinen eigentümlichen Gedanken von der Philosophie, die gegenwärtig in der Welt auf diesem Fleck der Erde herrscht, unterscheidet, so hat er hierbei vielleicht die Platoniker im Auge, welche die Materie für etwas Flüchtiges und Vorübergehendes nach der Art der Akzidenzien ansahen, von den Geistern und Seelen aber eine ganz andere Vorstellung hatten[73]).

§ 19. Philal. Wenn endlich einige die Schöpfung durch welche die Dinge aus dem Nichts hervorgebracht werden, leugnen, weil sie sie nicht begreifen können, so hält unser Autor, der, als er schrieb, Ihre Entdeckung des Grundes der Einheit von Seele und Körper noch nicht kannte, ihnen entgegen, daß sie auch nicht begreifen, wie die willkürlichen Bewegungen in den Körpern durch den Willen der Seele hervorgebracht werden, daß sie aber nichtsdestoweniger, durch die Erfahrung überzeugt, an diese Erzeugung glauben. Denen aber, welche antworten, daß die Seele, ohne eine neue Bewegung hervorbringen zu können, den Lebensgeistern nur eine neue Richtung gibt, erwidert er mit Recht, daß das eine so unbegreiflich ist als das andere[74]). Und nichts kann richtiger sein, als das,

[73]) Leibniz deutet also das „Rätsel", das Locke hier aufgestellt hat, in dem Sinne seiner eigenen Auffassung der Materie. Die Frage nach dem absoluten Ursprung der Materie bietet keine unlösliche Schwierigkeit: denn alles das, was an der Materie „real" ist, besteht nur in den Perzeptionen der einfachen Substanzen und deren gesetzlicher Verknüpfung. Wird also der göttliche Ursprung dieser einfachen Substanzen — und mit diesem die Harmonie zwischen ihnen — einmal zugestanden, so ist damit die Frage nach dem Ursprung der Materie in dem einzigen Sinne, in dem sie überhaupt gestellt werden kann, bereits mitbeantwortet: die Materie ist als Phaenomen begriffen, das sich aus dem gesetzlichen Zusammenhang der einfachen Substanzen notwendig ergibt und das insofern „wohlgegründet" ist. Daß Leibniz in dieser Deutung Locke einen Gedanken unterschiebt, der diesem selbst fern liegt, ist freilich ersichtlich.

[74]) Über diese (Cartesische) Erklärung der Einwirkung der Seele auf den Körper s. Band I, S. 266, 280; Band II, 454 (Monadologie § 80) u. s.

was er bei dieser Gelegenheit hinzufügt, daß nämlich, wenn wir das, was Gott tun kann, auf das einschränken wollen, was wir begreifen können, dies heißen würde, unserer Fassungskraft eine unendliche Ausdehnung zu geben oder Gott selbst endlich zu machen.

Theoph. Obwohl meiner Ansicht nach die Schwierigkeit betreffs der Vereinigung von Leib und Seele nunmehr gehoben ist, so bleiben doch noch an anderen Punkten Schwierigkeiten zurück. Ich habe *a posteriori* durch die vorherbestimmte Harmonie gezeigt, daß alle Monaden ihren Ursprung in Gott haben und von ihm abhangen. Indessen kann man das Wie im einzelnen nicht begreifen, und ihre Erhaltung ist im Grunde nichts anderes als eine fortwährende Schöpfung, wie die Scholastiker dies ganz richtig erkannt haben.

Kapitel XI.

Von unserer Erkenntnis des Daseins der übrigen Dinge.

§ 1. Philal. Da also ein notwendiger Zusammenhang nur zwischen dem Dasein Gottes und unserm eigenen Dasein besteht, so beweisen die Vorstellungen, die wir uns von etwas (außer uns) machen können, so wenig das Dasein dieses Dinges, als das Bild eines Menschen sein wirkliches Dasein beweist. § 2. Die Gewißheit indessen, welche ich mittels der sinnlichen Wahrnehmung von dem Weißen und Schwarzen auf diesem Papier habe, ist ebenso groß wie die der Bewegung meiner Hand und wird nur durch das Wissen von unserem eigenen Dasein und vom Dasein Gottes übertroffen. § 3. Diese Gewißheit verdient den Namen der Erkenntnis. Denn ich glaube nicht, daß jemand im Ernst so skeptisch sein könnte, um über das Dasein der Dinge, welche er sieht und empfindet, ungewiß zu sein. Wenigstens wird derjenige, welcher seine Zweifel so weit treiben kann, niemals mit mir in Streit geraten, weil er niemals wird sicher sein können, daß ich irgend etwas gegen seine Ansicht äußere.

Die Wahrnehmungen der sinnlichen Dinge sind (§ 4) durch äußere Ursachen hervorgebracht, welche unsere Sinne affizieren, denn wir erhalten diese Wahrnehmungen

nicht ohne die Organe, andererseits aber würden die Organe, wenn sie für sich allein ausreichten, die Wahrnehmungen immer hervorbringen. § 5. Ferner mache ich mitunter die Erfahrung, daß ich ihre Hervorbringung in meinem Geiste nicht verhindern kann, wie dies z. B. vom Licht gilt, wenn ich die Augen an einem Orte, wo der Tag hineinscheinen kann, offen halte; während ich die bloßen Gedächtnisvorstellungen verlassen kann. Also muß es irgendeine äußere Ursache dieses lebhaften Eindrucks geben, deren Wirksamkeit ich nicht überwinden kann.

§ 6. Einige dieser Wahrnehmungen erwecken in uns bei ihrer Entstehung Schmerz, obgleich wir uns hinterher ihrer erinnern, ohne das geringste Unbehagen dabei zu verspüren. — Wenngleich die mathematischen Beweise nicht von den Sinnen abhangen, so trägt doch der Umstand, daß wir sie an der Hand von Figuren prüfen, viel dazu bei, die Evidenz unseres Blickes darzutun, und scheint ihm eine Sicherheit zu verleihen, welche der der Beweisführung selbst nahe kommt.

§ 7. In manchen Fällen legen auch unsere Sinne voneinander wechselseitig Zeugnis ab. Der, welcher das Feuer sieht, kann es, wenn er daran zweifelt, auch fühlen. Während ich dies schreibe, sehe ich, daß ich das Aussehen des Papiers verändern und zum voraus sagen kann, welche neue Vorstellung es dem Geiste darbieten wird; sind aber diese Zeichen einmal niedergeschrieben, so kann ich nicht mehr umhin, sie, so wie sie sind, zu sehen; überdies würde ein anderer beim Anblick dieser Buchstaben dieselben ihnen entsprechenden Laute aussprechen.

§ 8. Wenn jemand glaubt, daß dies alles nur ein langer Traum ist, so mag er, wenn es ihm beliebt, auch träumen, daß ich ihm darauf erwidere, unsere auf das Zeugnis der Sinne begründete Gewißheit sei so vollkommen, als unsere Natur es zuläßt und unsere Lebenslage es fordert. Wer eine Kerze brennen sieht und die Hitze der Flamme erfährt, die ihm, wenn er den Finger nicht zurückzieht, Schmerz verursacht, wird keine größere Gewißheit fordern, um seine Handlungsweise danach einzurichten, und wenn dieser T r ä u m e r es nicht so machte, würde er sich bald erweckt finden. Eine solche Sicherheit, die ebenso gewiß ist, wie die Lust oder der Schmerz: zwei Dinge,

über welche hinaus wir kein Interesse an der Erkenntnis oder dem Dasein der Dinge haben, ist uns also genug. § 9. Über unsere augenblickliche Sinneswahrnehmung hinaus aber gibt es keine Erkenntnis, sondern nur Wahrscheinlichkeit, wie z. B. wenn ich glaube, daß es in der Welt Menschen gibt: dafür besteht die äußerste Wahrscheinlichkeit, obgleich ich jetzt, da ich in meinem Zimmer allein bin, keinen sehe. § 10. Auch würde es eine Torheit sein, für alles einen Beweis zu erwarten und nicht den klaren und evidenten Wahrheiten gemäß, auch wenn sie nicht gerade beweisbar sind, zu handeln. Ein Mensch, welcher so verfahren wollte, könnte über nichts anderes Gewißheit erlangen, als darüber, daß er in sehr kurzer Zeit zugrunde gehen würde.

Theoph. Ich habe schon in unseren früheren Besprechungen bemerkt, daß die Wahrheit der sinnlichen Dinge durch ihren Zusammenhang gerechtfertigt wird, welcher von den intellektuellen, in der Vernunft gegründeten Wahrheiten abhängt und von den konstanten Beobachtungen in den Sinnendingen selbst, auch wenn die Gründe dieser Konstanz nicht zutage treten. Da nun diese Gründe und Beobachtungen es uns ermöglichen, über die Zukunft, soweit sie unser Interesse berührt, zu urteilen, und der Erfolg unserem vernünftigen Urteil entspricht, so kann man eine größere Gewißheit über diese Gegenstände weder verlangen, noch erhalten. Auch kann man selbst von den Träumen und ihrem geringen Zusammenhange mit anderen Erscheinungen Rechenschaft geben. Indessen kann man, wie ich glaube, die Bezeichnungen „Erkenntnis“ und „Gewißheit“ über die jedesmaligen sinnlichen Wahrnehmungen hinaus ausdehnen, denn die Klarheit und Evidenz, die ich ebenfalls als eine Art der Gewißheit betrachte, gehen hierüber hinaus: und es wäre ohne Zweifel eine Narrheit, im Ernst daran zu zweifeln, ob es Menschen auf der Welt gebe, weil wir gerade keine sehen. Im Ernst zweifeln heißt dem Zweifel auch mit Bezug auf die Praxis Raum geben, und man könnte die Gewißheit als eine Erkenntnis der Wahrheit bestimmen, an der man, ohne närrisch zu sein, praktisch nicht zweifeln kann. Mitunter aber nimmt man sie noch allgemeiner und wendet sie auf Fälle an, wo man, ohne starken Tadel zu verdienen,

nicht zweifeln kann. Die Evidenz aber würde eine lichtvolle Gewißheit sein, bei der der Zweifel durch die Verknüpfung, die man zwischen den Ideen einsieht, beseitigt wird. Dieser Definition der Gewißheit gemäß sind wir sicher, daß Konstantinopel in der Welt existiert, daß Konstantin, Alexander der Große und Julius Caesar gelebt haben. Allerdings könnte ein Bauer aus den Ardennen aus Mangel an Bildung mit Recht hieran zweifeln, aber ein Gelehrter oder Weltmann könnte es ohne eine große Geistesverwirrung nicht.

§ 11. Philal. Wir sind durch unser Gedächtnis von vielem Vergangenen wahrhaft versichert; aber ob es noch vorhanden ist, können wir nicht wohl beurteilen. Ich habe gestern Wasser und auf den Blasen, die sich darüber bildeten, mehrere schöne Farben gesehen. Nun bin ich gegenwärtig gewiß, daß diese Blasen ebensowohl wie das Wasser dagewesen sind, daß aber das Wasser auch jetzt noch existiert, weiß ich nicht sicherer, als die gegenwärtige Existenz der Blasen, obgleich das erstere unendlich wahrscheinlicher ist, da man aus der Beobachtung weiß, daß das Wasser dauernd ist, die Blasen aber verschwinden. § 12. Was ferner die anderen Geister, außer uns selbst und Gott, betrifft, so kennen wir sie nur durch die Offenbarung und haben darüber nur die Gewißheit des Glaubens.

Theoph. Ich habe schon bemerkt, daß unser Gedächtnis uns mitunter täuscht; und zwar messen wir ihm Glauben bei oder nicht, je nachdem es mehr oder weniger lebhaft und mit den Dingen, die wir kennen, mehr oder weniger verknüpft ist. Oft können wir, auch wenn wir der Hauptsache sicher sind, in Nebenumständen zweifelhaft sein. Ich erinnere mich, einen Menschen gekannt zu haben; denn ich bemerke, daß mir sein Bild ebensowenig neu ist, als seine Stimme, und dies doppelte Zeichen ist mir eine bessere Garantie, als es jedes einzeln wäre; aber wo ich ihn gesehen habe, kann ich mich nicht erinnern. Indessen kommt es, wiewohl selten, vor, daß man jemand im Traume sieht, ehe man ihn leibhaftig gesehen hat. Man hat mich versichert, daß eine Dame an einem bekannten Hof ihren zukünftigen Gatten im Traume sah und ihn ihren Freundinnen beschrieb, wie

auch den Saal, wo die Hochzeit gefeiert wurde, und zwar bevor sie den Mann und den Ort gesehen und gekannt hatte. Man schrieb dies irgendeinem geheimen Vorgefühl zu, aber da derartige Vorfälle gar selten sind, so können sie auch auf Zufall beruhen, zumal man, da die Traumbilder ziemlich dunkel sind, mehr Freiheit hat, sie hinterher auf andere Erscheinungen zu beziehen.

§ 13. Philal. Fassen wir uns also dahin zusammen, daß es zwei Arten von Sätzen gibt, von denen die einen partikulär sind und sich auf das Dasein beziehen, wie z. B. daß es einen Elefanten gibt, während die anderen allgemein sind und eine Abhängigkeit im Verhältnis der Ideen betreffen, wie z. B. daß die Menschen Gott gehorchen müssen. § 14. Die meisten dieser allgemeinen und gewissen Sätze führen den Namen ewiger Wahrheiten und sind es in der Tat alle. Nicht, als ob es Sätze wären, die von aller Ewigkeit her irgendwo wirklich gebildet oder die nach irgendeinem Muster, das immer da war, dem Geiste eingeprägt worden wären, sondern weil wir überzeugt sind, daß, wenn ein Geschöpf, das hierfür mit Vermögen und Mitteln begabt ist, sein Denken der Betrachtung seiner Ideen zuwendet, es die Wahrheit dieser Sätze finden werde.

Theoph. Ihre Einteilung scheint auf die meinige von tatsächlichen Sätzen und Vernunftsätzen hinauszukommen[75]). Auch die tatsächlichen Sätze können in gewisser Weise allgemein werden, aber die Verallgemeinerung erfolgt hier nur durch Induktion, so daß sie nur eine Vielheit ähnlicher Fälle ergibt, wie wenn man z. B. beobachtet, daß alles Quecksilber durch die Kraft des Feuers verdunstet. Dies ist jedoch keine vollkommene Allgemeinheit, weil man die Notwendigkeit hiervon nicht einsieht. Die allgemeinen Vernunftwahrheiten sind notwendig, obgleich die Vernunft auch solche Sätze liefert, die nicht schlechthin allgemein und nur wahrscheinlich sind, wie wenn wir z. B. die Möglichkeit einer Idee voraussetzen, bis das Gegenteil durch eine genauere Untersuchung entdeckt wird. Endlich gibt es gemischte

---

[75]) Vgl. Animadvers. in part. general. Princip. Cartesianorum (I, Art. 4), Band I, S. 287.

Sätze, welche aus Vordersätzen gezogen sind, von denen einige aus Tatsachen und Beobachtungen stammen, während andere notwendige Sätze sind: von solcher Art sind viele geographische und astronomische Schlüsse über die Erdkugel und den Sternenlauf, die durch die Kombination der Beobachtungen von Reisenden und Astronomen mit den Lehrsätzen der Geometrie und Arithmetik entstehen. Da aber nach der Regel der Logiker die Schlußfolgerung dem schwächsten der Vordersätze folgt und nicht mehr Gewißheit als diese haben kann, so haben diese gemischten Sätze nur die Gewißheit und Allgemeinheit, welche Beobachtungen zukommt. Was die ewigen Wahrheiten anbetrifft, so muß man bemerken, daß sie im Grunde alle Bedingungssätze sind, die in der Tat besagen, daß, wenn dies und jenes gesetzt ist, dies und jenes andere stattfinde. Wenn ich z. B. sage: Jede Figur, die drei Seiten hat, hat auch drei Winkel, so sage ich nichts anderes als: Gesetzt, daß es eine Figur mit drei Seiten gibt, so hat diese nämliche Figur auch drei Winkel. Ich sage: diese nämliche, und darin unterscheiden sich die kategorischen Sätze, welche bedingungslos ausgedrückt werden können, obwohl sie im Grunde auch eine Bedingung enthalten, von denen, welche man hypothetische nennt, wie folgender Satz sein würde: Wenn eine Figur drei Seiten hat, so sind ihre Winkel zweien Rechten gleich. Hier hat, wie man sieht, der Vordersatz (der von der Figur mit drei Seiten spricht) und der Folgesatz (die Winkel der dreiseitigen Figur sind zweien Rechten gleich) nicht dasselbe Subjekt, wie sie es in dem vorigen Falle hatten, wo der Vordersatz lautete: diese Figur hat drei Seiten, und der Folgesatz: die genannte Figur hat drei Winkel. Auch der hypothetische Satz kann indes oft in einen kategorischen verwandelt werden, doch muß man hierfür die Termini ein wenig verändern, wie wenn ich statt des früheren hypothetischen Satzes sagen würde: die Winkel jeder dreiseitigen Figur sind zweien Rechten gleich. Die Scholastiker haben *de constantia subjecti,* d. h. darüber, wie weit eine Aussage über ein Subjekt wirklich wahr sein kann, wenn dies Subjekt gar nicht existiert, viel gestritten. Die Wahrheit ist

alsdann eben nur eine bedingte und besagt, daß, wenn das Subjekt jemals existiert, man es immer als ein so und so bestimmtes finden werde. Man könnte jedoch noch fragen, worauf diese Verbindung sich gründet, weil darin doch eine Realität steckt, die nicht täuscht. Die Antwort wird sein: sie gründet sich auf den Zusammenhang der Ideen. Aber, wird man demgegenüber von neuem fragen, wo wären diese Ideen, wenn es keinen Geist gäbe, und was würde alsdann aus der realen Grundlage dieser Gewißheit der ewigen Wahrheiten werden? Dies führt uns endlich zur letzten Grundlage der Wahrheiten, nämlich auf jenen höchsten und allgemeinen Geist, dessen Dasein notwendig und dessen Verstand in der Tat der Ort der ewigen Wahrheiten ist — wie St. Augustin es erkannt und auf eine sehr lebendige Weise dargestellt hat[76]). Und damit man nicht denke, es sei nicht notwendig, hierauf zurückzugehen, so muß man erwägen, daß diese notwendigen Wahrheiten den Bestimmungsgrund und das ordnende Prinzip alles Daseienden selbst, mit einem Worte also die Gesetze des Weltalls enthalten. Da also diese notwendigen Wahrheiten dem Dasein der zufälligen Wesen vorausgehen, so müssen sie in dem Dasein einer notwendigen Substanz begründet sein. Hier finde ich das Urbild der Ideen und Wahrheiten, welche unserer Seele eingeprägt sind, nicht in Form von Sätzen, sondern als Quellen, aus denen bei bestimmten Anlässen wirkliche Urteile hervorgehen[77]).

Kapitel XII.

Von den Mitteln, unsere Erkenntnisse zu vermehren.

§ 1. Philal. Wir haben von den Arten unserer Erkenntnis gesprochen. Jetzt wollen wir zu den Mitteln übergehen, die Erkenntnis zu vermehren oder die Wahrheit zu finden. — Es ist eine unter den Gelehrten angenommene Meinung, daß die Maximen die Grundlagen aller Erkenntnis sind und daß jede Wissenschaft im be-

---

[76]) Vgl. Augustin, Soliloquia Lib. II, De libero arbitrio Lib. II, cap. 10, 12, 16, 42 eine Zusammenstellung der Äußerungen Augustins, die sich auf diese Lehre beziehen, findet sich in Malebranches Streitschriften gegen Arnauld.

[77]) Vgl. Band II S. 194 (Anm. 358); Monadologie § 43.

sonderen sich auf gewisse schon vorher bekannte Dinge *(Praecognita)* gründe. § 2. Ich gestehe zu, daß die Mathematik diese Methode durch ihren guten Erfolg zu begünstigen scheint, und Sie haben sich auch vielfach hierauf gestützt. Aber man zweifelt noch daran, ob es nicht vielmehr die Ideen sind, die dies durch ihren Zusammenhang bewirkt haben, — weit mehr als zwei oder drei allgemeine Maximen, welche man zu Beginn aufgestellt hat. Ein junger Knabe erkennt, daß sein Körper größer ist als sein kleiner Finger, aber nicht auf Grund jenes Axioms, daß das Ganze größer ist als sein Teil. Die Erkenntnis hat mit besonderen Sätzen angefangen, und erst hinterher hat man das Gedächtnis mittels der allgemeinen Begriffe von einem verwirrenden Haufen besonderer Ideen entlasten wollen. Wäre die Sprache so unvollkommen, daß sie die relativen Ausdrücke Ganzes und Teil nicht besäße, könnte man dann etwa nicht erkennen, daß der Körper größer als der Finger ist? Ich lege Ihnen die Gründe meines Autors wenigstens vor, obgleich ich vorauszusehen glaube, was Sie in Übereinstimmung mit dem, was Sie früher bemerkt, hierüber sagen könnten.

Theoph. Ich weiß nicht, warum man den Maximen so gram ist, daß man sie hier von neuem wieder angreift; wenn sie, wie man zugibt, dazu dienen, das Gedächtnis von einer Menge besonderer Ideen zu entlasten, so müssen sie, wenn sie auch sonst keinen anderen Nutzen hätten, schon hierdurch sehr nützlich sein. Ich füge indes hinzu, daß dies nicht ihr eigentlicher Ursprung ist: denn man findet sie nicht durch Induktion aus Beispielen. Derjenige, welcher erkennt, daß zehn mehr als neun, daß der Körper größer als der Finger ist, und daß das Haus zu groß ist, um durch die Tür davonlaufen zu können, erkennt jeden dieser besonderen Sätze vermöge ein und desselben allgemeinen Grundes, der darin gleichsam verkörpert und klargemacht wird, — analog den farbigen Zeichnungen, bei denen die Proportion und Gestaltung eigentlich in den Formen und Umrissen besteht, die Farbe mag sein, welche sie wolle. Dieser gemeinsame Grund ist nun eben das Axiom selbst, das hier sozusagen implizit erkannt, obwohl nicht sofort

in abstracto und abgesondert eingesehen wird. Die Beispiele ziehen ihre Wahrheit aus dem Grundsatz, der in ihnen verkörpert ist, nicht aber hat das Axiom seinen Grund in den Beispielen. Da nun dieser gemeinsame Grund jener besonderen Wahrheiten im Geiste aller Menschen liegt, so sehen Sie wohl, daß es nicht nötig ist, daß die Worte Ganzes und Teil sich in der Sprache dessen finden, der von ihm durchdrungen ist.

§ 4. Philal. Ist's aber nicht gefährlich, unter dem Vorwande von Axiomen willkürlichen Voraussetzungen Ansehen zu verschaffen? Der eine wird mit einigen Alten voraussetzen, daß alles materiell sei, der andere mit Polemo, daß die Welt Gott ist[78]), ein dritter wird als Tatsache aufstellen, daß die Sonne die oberste Gottheit sei. Urteilen Sie, welche Religion wir haben würden, wenn das erlaubt wäre. So gefährlich ist es, Prinzipien, ohne sie der Prüfung zu unterwerfen, anzunehmen, besonders wenn sie die Moral angehen. Denn mancher mag ein zukünftiges Leben erwarten, das eher der Art des Aristipp entspricht, der die Glückseligkeit in die körperlichen Lüste setzte, als der des Antisthenes, welcher behauptete, daß die Tugend hinreiche, um glücklich zu machen. Und Archelaus, der als Prinzip aufstellt, daß Recht und Unrecht, Ehrbar und Schändlich allein durch die Gesetze und nicht von der Natur bestimmt werden[79]), hat ohne Zweifel andere Maße des moralisch Guten und Bösen als diejenigen, welche Verpflichtungen anerkennen, die allen menschlichen Satzungen vorausliegen. § 5. Die Prinzipien müssen also gewiß sein. § 6. Aber diese Gewißheit kommt nur aus der Vergleichung der Ideen; wir haben also keine anderen Prinzipien nötig und werden, wenn wir dieser Regel allein folgen, weiter kommen, als wenn wir unseren Geist der Willkür eines anderen unterwerfen.

Theoph. Ich bin erstaunt, daß Sie gegen die Maximen, d. h. gegen die evidenten Grundsätze dasjenige geltend machen, was man gegen willkürlich angenommene Prinzipien einwenden kann und muß. Wenn man

---

[78]) Nach Stobaeus Ekl. Phys. c. 2, 5 § 62 (Sch.).
[79]) Nach Diogenes Laertius Lib. II, cap. 4 (Sch.).

Praecognita oder vorausgehende Erkenntnisse in den Wissenschaften verlangt, welche dazu dienen, das Wissen zu begründen, so fordert man bekannte Grundsätze, nicht aber willkürliche Aufstellungen, deren Wahrheit nicht bekannt ist. Selbst Aristoteles versteht es in diesem Sinne, wenn er sagt, daß die niedrigeren und untergeordneten Wissenschaften ihre Prinzipien von anderen, höheren Wissenschaften, in denen sie bewiesen worden sind, entlehnen; ausgenommen die erste der Wissenschaften, welche wir die Metaphysik nennen, und die nach ihm von den anderen nichts verlangt, sondern diesen vielmehr die Prinzipien liefert, deren sie bedürfen. Und wenn er sagt: *δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα*[80]), der Lernende muß dem Lehrer glauben, so ist seine Ansicht dabei die, daß er es nur einstweilen tun solle, solange er in den höheren Wissenschaften noch nicht unterrichtet ist, so daß dies nur vorläufig geschieht. Man ist somit weit davon entfernt, willkürliche Prinzipien zuzulassen. Ich muß dem hinzufügen, daß selbst Grundsätze, die nicht völlig gewiß sind, ihren Nutzen haben können, wenn man nur durch Beweisführung darauf weiter baut. Denn obwohl in diesem Falle alle Schlußfolgerungen nur bedingte Wahrheit besitzen und nur unter der Voraussetzung gelten, daß jenes Prinzip wahr ist, so wären doch zum mindesten dieser Zusammenhang selbst und diese bedingten Urteile erwiesen — so daß sehr zu wünschen wäre, daß wir viele auf diese Art geschriebene Bücher hätten, wobei, wenn der Leser oder Lernende von der Bedingung unterrichtet wäre, keine Gefahr des Irrtums bestünde. In der Praxis würde man sich an diese Folgerungen nur insoweit halten, als die Voraussetzung sich anderweitig gerechtfertigt fände. Diese Methode dient ferner selbst sehr oft zur Bewährung der Voraussetzungen oder Hypothesen, wenn viele Schlußfolgerungen aus ihnen hervorgehen, deren Wahrheit anderweitig bekannt ist; und das gibt mitunter eine vollständige Umkehrung, welche genügt, die Wahrheit der Hypothese zu beweisen. Conring, von Beruf ein Arzt, aber in jeder Art der Gelehrsamkeit, außer viel-

---

[80]) *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, Kap. 2.

leicht in der Mathematik, tüchtig, hat an einen Freund, der damit beschäftigt war, zu Helmstädt das Buch des Viottus, eines geschätzten peripatetischen Philosophen, welcher das Beweisverfahren und die beiden letzten Bücher der Analytik des Aristoteles zu erklären sucht, neu drucken zu lassen, einen Brief geschrieben. Dieser Brief wurde dem Buch hinzugefügt. Conring tadelte darin den Pappus, daß er sagt: Die Analyse beabsichtigt, das Unbekannte zu finden, indem sie es (als bekannt) voraussetzt, und von da durch Folgerung zu bekannten Wahrheiten fortschreitet. Dies ist — sagte er — gegen die Logik, welche lehrt, daß man aus Falschem nichts Wahres schließen kann. Ich zeigte ihm aber später, daß die Analyse sich der Definitionen und anderer reziproker Sätze bedient, welche Mittel an die Hand geben, die Umkehrung zu machen und synthetische Beweise zu finden. Und selbst wenn diese Umkehrung nicht beweisend ist, wie in der Physik, so ist sie nichtsdestoweniger bisweilen von großer Wahrscheinlichkeit, wenn die Hypothese viele sonst schwer zu verstehende und voneinander ganz unabhängige Erscheinungen leicht erklärt[81]). Ich halte in Wahrheit dafür, daß gewissermaßen der Grundsatz aller Grundsätze der richtige Gebrauch der Ideen und Erfahrungen ist, aber wenn man sich darein vertieft, so wird man finden, daß hinsichtlich der Ideen dieser Gebrauch in nichts anderem besteht, als darin, die Definitionen mittels identischer Axiome zu verknüpfen. Es ist indessen nicht immer leicht, zu dieser letzten Analyse zu gelangen, und so viel Lust auch die Mathematiker, wenigstens die alten, bezeigt haben, damit zustande zu kommen, so haben sie es doch noch nicht vollbringen können. Der berühmte Verfasser der Abhandlung über den menschlichen Verstand würde ihnen viel Vergnügen bereiten, wenn er diese Untersuchung, die bedeutend schwerer ist, als man denkt, zu Ende führen wollte. Euklid hat z. B. unter die Axiome eines gesetzt, welches darauf hinausläuft, daß zwei gerade Linien sich nur einmal treffen können. Nun erlaubt uns das von der sinnlichen Erfahrung hergenommene Phantasiebild in der Tat nicht, uns mehr als eine Begegnung zweier

[81]) Näheres hierüber in Leibniz' Briefwechsel mit Conring, s. bes. Leibniz' Brief an Conring vom 3. Januar 1678 (Gerh. I, 187ff.).

Graden vorzustellen, aber darauf darf die Wissenschaft nicht gegründet werden. Und wenn jemand glaubt, daß die Verknüpfung der distinkten Ideen auf diesem Phantasiebild beruht, so ist er über die Quelle der Wahrheiten nicht wohl unterrichtet, und sehr viele Sätze, die nur durch andere Vordersätze beweisbar sind, würden ihm für unmittelbar gewiß gelten. Das haben viele, welche Euklid getadelt haben, nicht gehörig erwogen. Jene Arten von Phantasiebildern sind nur verworrene Vorstellungen, und wer die gerade Linie nur auf diese Weise erkennt, wird nicht imstande sein, etwas von ihr zu beweisen. Daher mußte Euklid, da er keine distinkt ausgedrückte Idee, d. h. keine Definition der Geraden besaß (denn die, die er vorläufig aufstellt, ist dunkel und hilft ihm bei seinen Beweisen nicht)[82]), auf zwei Axiome zurückgreifen, die ihm statt Definitionen gedient haben, und die er in seinen Beweisen verwendet, nämlich erstlich, daß zwei Grade keinen gemeinsamen Teil besitzen, und zweitens, daß sie keinen Raum einschließen. Archimedes hat eine Art Definition der geraden Linie gegeben, indem er sagte, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei. Aber er setzt dabei stillschweigend voraus (indem er in den Beweisen solche Elemente anwendet, wie die des Euklid, welche sich auf die beiden eben erwähnten Axiome stützen), daß die Bestimmungen, von denen diese Axiome reden, der von ihm definierten Linie zukommen. Wenn Sie also mit Ihren Gesinnungsgenossen der Meinung sind, daß es — unter dem Vorwande der (unmittelbaren Erkenntnis der) Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Ideen — erlaubt war und noch ist, Sätze, die sich nur auf die Aussage der sinnlichen Wahrnehmung stützen, in die Geometrie aufzunehmen, ohne jene Strenge der Beweise durch die Definitionen und Axiome anzustreben, welche die Alten in dieser Wissenschaft gefordert haben (eine Ansicht, die, wie ich glaube, viele infolge mangelhafter Kenntnis des Gegenstandes teilen), so gestehe ich Ihnen, daß man sich damit für solche, die sich nur um die gewöhnliche praktische Geometrie, wie sie nun eben ist, bemühen, begnügen kann, nicht aber

---

[82]) Vgl. Leibniz' Aufsatz: In Euclidis πρῶτα Math. V, 185.

für die, die nach der wahrhaften Wissenschaft, als der eigentlichen Vollendung der Praxis selbst streben. Wenn die Alten dieser Meinung gewesen und in diesem Punkte lässig gewesen wären, so glaube ich, daß sie kaum vorwärts gekommen wären, und daß sie uns nur eine empirische Geometrie hinterlassen hätten, wie es die der Ägypter augenscheinlich war und die der Chinesen noch zu sein scheint. Dies hätte uns der schönsten physikalischen und mechanischen Erkenntnisse beraubt, die wir vermittels der Geometrie gefunden haben, und die überall da unbekannt sind, wo es unsere Geometrie ist. Es hat auch den Anschein, daß man, wenn man den Sinnen und deren Bildern gefolgt wäre, in Irrtümer verfallen sein würde, — wie z. B. alle diejenigen, welche nicht in der wissenschaftlichen Geometrie unterrichtet sind, es auf das Zeugnis ihrer Einbildungskraft hin als eine unzweifelhafte Wahrheit annehmen, daß zwei Linien, die sich einander beständig annähern, sich zuletzt schneiden müssen, während die Geometer uns in bestimmten Linien, welche sie Asymptoten nennen, Beispiele vom Gegenteil geben. Außerdem aber würden wir hierdurch dessen beraubt sein, was ich in der Geometrie in Absicht der Spekulation am meisten schätze, daß sie uns nämlich die wahre Quelle der ewigen Wahrheiten und das Mittel, vermöge dessen wir uns deren Notwendigkeit begreiflich machen können, eröffnet — was die verworrenen Bilder der Sinne nicht deutlich zu zeigen vermögen. Sie werden mir sagen, daß Euklid gleichwohl gezwungen gewesen ist, bei gewissen Axiomen stehen zu bleiben, deren Evidenz man nur verworren mittels der Bilder erkennt. Ich gebe Ihnen zu, daß er bei diesen Axiomen stehen geblieben ist, aber es war besser, sich auf eine kleine Anzahl von Wahrheiten dieser Art zu beschränken, die ihm als die einfachsten erschienen, und daraus die übrigen, welche ein anderer von geringerer wissenschaftlicher Schärfe gleichfalls ohne Beweis für gewiß angenommen hätte, abzuleiten, als viele davon unbewiesen zu lassen und als was noch schlimmer ist, den Leuten die Freiheit zu lassen, nach eigener Laune ihre Lässigkeit, so weit es ihnen beliebte, zu treiben. Sie sehen also, daß das, was Sie mit Ihren Freunden über die Verknüpfung der Ideen als die

eigentliche Quelle der Wahrheiten bemerkt haben, der Aufklärung bedarf. Wenn Sie sich begnügen wollen, diese Verknüpfung verworren zu erkennen, so schwächen Sie die Strenge der Beweise ab, und Euklid hat unvergleichlich besser daran getan, alles auf Definitionen und eine kleine Zahl von Axiomen zurückzuführen. Wollen Sie aber, daß diese Verknüpfung der Ideen deutlich eingesehen und ausgedrückt werde, so werden Sie genötigt sein, wie ich es verlange, auf die Definitionen und identischen Grundsätze zurückzugehen, und mitunter werden Sie sich auch, wie Euklid und Archimedes, mit einigen weniger ursprünglichen Grundsätzen begnügen müssen, wenn es schwer sein wird, zu einer vollständigen Analyse zu gelangen, — und daran werden Sie besser tun, als manche schöne Entdeckung, die Sie auf diesem Wege bereits finden können, zu vernachlässigen oder hinauszuschieben. In der Tat glaube ich — wie ich Ihnen bereits früher einmal bemerkt habe —, daß wir keine Geometrie (ich verstehe darunter keine demonstrative Wissenschaft) hätten, wenn die Alten keinen Schritt vorwärts hätten tun wollen, ehe sie nicht die Axiome, die sie anwenden mußten, bewiesen hätten.

§ 7. Philal. Ich fange an, zu verstehen, was die distinkte Erkenntnis einer Verknüpfung zwischen Ideen bedeutet, und sehe wohl ein, daß auf diese Art die Axiome notwendig sind. Auch sehe ich wohl, in welcher Art die Methode, die wir bei unseren Untersuchungen befolgen, wenn es sich um die Prüfung der Ideen handelt, nach dem Vorbild der Mathematiker geregelt werden muß, die von gewissen sehr klaren und leichten Ausgangspunkten aus (die nichts anderes als die Axiome und Definitionen sind), in kleinen Schritten und mittels einer ununterbrochenen Verkettung von Beweisen zur Entdeckung und zum Beweise von Wahrheiten emporsteigen, die anfangs über die menschliche Fassungskraft hinauszugehen scheinen. Die Kunst, Beweise und jene bewundernswürdigen Methoden zu finden, welche sie für die Aufhellung und systematische Ordnung der vermittelnden Ideen entdeckt haben, hat erstaunliche und unverhoffte Entdeckungen hervorgebracht. Ob man aber mit der Zeit nicht eine ähnliche Methode wird erfinden können,

welche sich ebensowohl auf die anderen Ideen, wie auf diejenigen, die dem Gebiet der Größen angehören, erstreckt, darüber will ich nicht entscheiden. Wenigstens würden wir, wenn andere Ideen nach der bei den Mathematikern üblichen Methode untersucht würden, in unserem Denken dadurch weiter kommen, als wir uns vorzustellen vielleicht geneigt sind. § 8. Und dies könnte besonders in der Moral geschehen, wie ich schon mehr als einmal gesagt habe.

Theoph. Ich glaube, daß Sie recht haben, und bin seit lange geneigt, ans Werk zu gehen, um Ihre Voraussagungen zur Erfüllung zu bringen.

§ 9. Philal. Hinsichtlich der Erkenntnis der Körper muß man einen gerade entgegengesetzten Weg einschlagen: denn da wir keine Ideen von ihren realen Wesenheiten haben, sind wir genötigt, auf die Erfahrung zurückzugehen. § 10. Ich leugne indessen nicht, daß wer vernünftige und geordnete Erfahrungen zu machen gewohnt ist, richtigere Vermutungen als ein anderer über ihre noch unbekannten Eigenschaften aufzustellen vermag; aber all dies ist Urteil und Meinung, nicht Erkenntnis und sicheres Wissen. Ich glaube daher, daß die Physik nicht fähig ist, unter unseren Händen Wissenschaft zu werden. Indessen können die Experimente und die tatsächlichen Beobachtungen uns für unsere körperliche Gesundheit und für die Bequemlichkeiten des Lebens Dienste leisten.

Theoph. Ich stimme mit Ihnen darin überein, daß die Physik in ihrer Gesamtheit bei uns niemals eine vollkommene Wissenschaft sein wird, aber wir werden nichtsdestoweniger ein bestimmtes physikalisches Wissen erreichen können, ja wir besitzen schon jetzt Proben hiervon. Die Magnetologie kann z. B. für eine solche Wissenschaft gelten, denn wir können hier, indem wir nur wenige in der Erfahrung gegründete Voraussetzungen machen, auf Grund sicherer Schlußfolgerung eine Menge Erscheinungen nachweisen, die in der Art, wie die Vernunft es bestimmt, tatsächlich eintreten. Wir dürfen nicht hoffen, von allen Erfahrungen Rechenschaft abzulegen, wie selbst die Geometer noch nicht alle ihre Grundsätze bewiesen haben; aber ebenso, wie sie sich damit be-

gnügt haben, eine große Zahl von Lehrsätzen aus einer kleinen Anzahl von Vernunftprinzipien abzuleiten, ist es auch genug, daß die Physiker mittels einiger Erfahrungsgrundsätze von einer großen Menge von Erscheinungen Rechenschaft ablegen und sie sogar in der Praxis vorhersehen können.

§ 11. Philal. Weil aber unsere Geisteskräfte nicht dazu angetan sind, uns die innere Bildung der Körper unterscheidbar und kenntlich zu machen, so müssen wir es als hinlänglich erachten, daß sie uns das Dasein Gottes und Erkenntnis von uns selbst erschließen, die hinreicht, um uns über unsere Pflichten und über unsere wichtigsten Interessen, vorzüglich hinsichtlich der Ewigkeit, zu unterrichten. Und so glaube ich im Recht zu sein, daraus zu folgern, daß die Moral die eigentliche Wissenschaft und die große Angelegenheit der Menschen im allgemeinen ist, wie andrerseits die verschiedenen Künste, welche verschiedene Teile der Natur betreffen, die besondere Aufgabe der Einzelnen ist. Man kann z. B. sagen, daß die Unwissenheit im Gebrauch des Eisens die Ursache davon ist, daß in den Ländern von Amerika, wo die Natur alle Arten von Gütern im Überfluß ausgebreitet hat, die meisten Bequemlichkeiten des Lebens fehlen. Weit entfernt also, die Wissenschaft der Natur zu verachten (§ 12), halte ich dafür, daß dies Studium, wenn es gehörig geleitet wird, von größerem Nutzen für das Menschengeschlecht sein kann, als alles, was man bisher geleistet hat. Derjenige, der die Buchdruckerei erfand, der den Gebrauch des Kompasses entdeckte und die Heilkraft der Chinarinde zeigte, hat zur Verbreitung des Wissens und zur Förderung der Bequemlichkeiten des Lebens mehr getan und mehr Menschen vom Tode gerettet, als die Gründer von Schulen und Hospitälern und anderen mit großen Kosten errichteten Denkmalen rühmlichster Menschenliebe.

Theoph. Sie können nichts sagen, was mir mehr zusagte. Die wahre Moral oder Frömmigkeit ist also weit entfernt, die Trägheit mancher nichtstuerischer Quietisten zu begünstigen, sondern treibt uns vielmehr zur Pflege der Künste und Wissenschaften an. Und wie ich

vorlängst gesagt habe, würde eine bessere Staatskunst imstande sein, uns dereinst eine weit bessere Medizin, als wie wir jetzt haben, zu verschaffen. Nächst der Sorge für die Sittlichkeit kann man dies nicht genug predigen.

§ 13. Philal. Obwohl ich die Erfahrung empfehle, verachte ich doch die wahrscheinlichen Hypothesen keineswegs. Sie können zu neuen Entdeckungen führen und sind wenigstens dem Gedächtnis eine große Hilfe. Aber unser Geist ist sehr geneigt, zu schnell fortzueilen und sich mit einigen oberflächlich erfaßten Erscheinungen zufrieden zu geben, weil er sich nicht die nötige Mühe und Zeit nimmt, um die Hypothesen auf eine große Zahl von Phänomenen anzuwenden.

Theoph. Die Kunst, die Ursachen der Phänomene oder die echten Hypothesen zu entdecken, ist der Dechiffrierkunst zu vergleichen, in der oft eine sinnreiche Vermutung ein großes Stück Weges abkürzt. Lord Bacon hat den Anfang damit gemacht, die Kunst des Experiments unter Regeln zu bringen, und der Ritter Boyle hat ein großes Talent für ihre praktische Ausübung besessen. Wenn man indessen hiermit nicht die Kunst verbindet, die Erfahrungen anzuwenden und Folgerungen aus ihnen zu ziehen, so wird man auch mit königlichem Kostenaufwande nicht auf das kommen, was ein Mann von großem Scharfsinn sogleich entdecken könnte. Descartes, der sicher ein solcher Mann war, hat in einem seiner Briefe über der Methode des Kanzlers von England eine ähnliche Bemerkung gemacht[83]), und Spinoza, den zu zitieren ich mich nicht scheue, wenn er etwas Gutes sagt, macht in einem seiner Briefe an den verstorbenen Oldenburg, Sekretär der Royal Society von England, der unter den nachgelassenen Werken dieses scharfsinnigen Juden gedruckt worden ist, eine verwandte Reflexion über ein Werk Boyles[84]), der sich, die Wahrheit zu sagen, ein wenig

---

[83]) Eine Äußerung Descartes', die Leibniz' Bemerkung völlig entspräche, findet sich — wie Schaarschmidt bemerkt — in Descartes' Briefen nicht; doch scheint Leibniz eine Stelle in einem Briefe an Mersenne vom 10. Mai 1632 (ed. Adam-Tannéry I, 251) vorzuschweben.

[84]) Vgl. Spinoza, Epistolae (ed. Bruder) Nr. IX, über Boyle vgl. Band I, S. 210, Anm.

zu lange damit aufhält, um aus einer unendlichen Zahl schöner Erfahrungen keinen anderen Schluß zu ziehen, als den, den er als Grundsatz hätte annehmen können: daß nämlich in der Natur alles auf mechanische Art geschieht: ein Grundsatz, dessen man sich durch die bloße Vernunft und niemals durch die Erfahrungen, so viel man deren auch mache, versichern kann.

§ 14. Philal. Nachdem man klare und deutliche Ideen mit bestimmten Namen festgestellt hat, besteht das große Mittel zur Ausbreitung unserer Erkenntnisse in der Kunst, vermittelnde Ideen zu finden, kraft deren wir die Verknüpfung oder die Unverträglichkeit der einander fernstehenden Ideen zeigen können. Die Maximen wenigstens dienen nicht dazu, uns diese Vermittlungen zu geben. Gesetzt, daß jemand keine exakte Idee von einem rechten Winkel hat, so wird er sich vergeblich quälen, etwas über das rechtwinklige Dreieck zu beweisen, und welche Maximen man auch anwende, so wird man immer Mühe haben, mit ihrer Hilfe zum Beweise des Satzes zu gelangen, daß die Quadrate über den beiden Seiten, die den rechten Winkel einschließen, dem Quadrat über der Hypotenuse gleich sind. Es könnte jemand lange über diese Axiome nachdenken, ohne jemals in der Mathematik klarer zu sehen.

Theoph. Über die Axiome nachzudenken hilft nichts, wenn man sie nicht anzuwenden weiß. Die Axiome dienen oft dazu, die Ideen unter sich zu verknüpfen, wie z. B. jene Maxime, daß ähnliche Figuren der zweiten und dritten Dimension sich wie die Quadrate und Kuben der entsprechenden Stücke erster Dimension verhalten, von größtem Nutzen ist. Hieraus ergibt sich beispielsweise die Quadratur des Möndchens des Hippokrates, zunächst für den Fall der Kreise, indem man weiterhin diese beiden Figuren, sofern es sich vermöge ihrer gegebenen Lage tun läßt, miteinander zur Deckung bringt, da das zwischen ihnen bestehende bekannte Verhältnis weitere Aufklärungen verspricht[85].

---

[85]) Näheres über die Quadratur der „Lunula" des Hippokrates von Chios (um 440 vor Chr.) in Cantors Vorles. über die Gesch. der Mathematik³, I, 192 ff.

Kapitel XIII.

Weitere Betrachtungen über unsere Erkenntnis.

§ 1. Philal. Vielleicht empfiehlt es sich, noch hinzuzufügen, daß unsere Erkenntnis eine große Analogie mit dem Sehen besitzt, teils in andern Stücken, teils darin, daß sie weder ganz notwendig noch ganz freiwillig ist. Man kann, wenn man die Augen dem Lichte offen hält, nicht umhin, zu sehen, aber man kann andererseits den Blick gewissen Gegenständen zuwenden (§ 2) und sie mit mehr oder weniger Aufmerksamkeit betrachten. Ebenso hängt, wenn das Erkenntnisvermögen einmal in der Ausübung begriffen ist, seine Bestimmung nicht mehr vom Willen ab, so wenig es jemand in seiner Gewalt hat, das, was er sieht, nicht zu sehen. Man soll aber seine Vermögen in der Weise anwenden, wie es für die eigene Belehrung notwendig ist.

Theoph. Wir haben über diesen Punkt bereits früher gesprochen und festgestellt, daß es nicht in der Macht des Menschen steht, in seinem augenblicklichen Zustande diese oder jene sinnliche Empfindung zu haben; es steht jedoch in seiner Macht, die Vorkehrungen dafür zu treffen, daß er sie in der Folge hat oder nicht hat; und so sind die Meinungen nur auf indirekte Art Sache des Willens.

Kapitel XIV.

Vom Urteil.

§ 1. Philal. Der Mensch würde in den meisten Handlungen seines Lebens unentschieden bleiben müssen, wenn er in dem Falle, wo eine sichere Erkenntnis ihm mangelt, keinen sonstigen Maßstab des Handelns hätte. § 2. Er muß sich oft mit einer einfachen Dämmerung von Wahrscheinlichkeit begnügen. § 3. Das Vermögen, sich ihrer zu bedienen, heißt Urteil. Man begnügt sich mit ihm oft aus Notwendigkeit, oft aber auch aus Mangel an Fleiß, an Geduld und Geschicklichkeit. Man bezeichnet es als Zustimmung oder Verwerfung, und es hat statt, wenn man etwas vermutet, d. h. wenn man etwas vor dem Beweise als wahr annimmt. Ent-

spricht diese Annahme der Wirklichkeit der Dinge, so ist das Urteil richtig.

Theoph. Andere nennen Urteil die Handlung, welche man allemal vollzieht, wenn man sich gemäß einer bestimmten Erkenntnis der Ursache entscheidet, ja manche werden das Urteil von der Meinung eben dadurch unterscheiden, daß es nicht so ungewiß sein darf. Ich will aber mit niemand über den Gebrauch der Worte streiten, und es steht Ihnen frei, das Urteil für eine wahrscheinliche Ansicht zu nehmen. Was die Vermutung *(Präsumption)* anbetrifft, so ist dies ein Ausdruck der Juristen, und bei ihnen unterscheidet sich die Präsumption durch ihren richtigen Gebrauch von der Konjektur. Sie ist etwas mehr und darf vorläufig, bis das Gegenteil bewiesen ist, für Wahrheit gelten, während ein Anzeichen oder eine Konjektur oft gegen eine andere Konjektur abgewogen werden muß. So wird von demjenigen, welcher zugibt, von einem anderen Geld geliehen zu haben, vermutet, daß er es bezahlen müsse, wenn er nicht nachweist, daß er es schon getan habe, oder daß die Schuld aus irgendeinem anderen Rechtsgrund erloschen sei. Vermuten ist also in diesem Sinne nicht etwas vor dem Beweis als wahr annehmen — was nicht erlaubt ist —, sondern es im voraus, aber mit Grund, annehmen, bis ein Gegenbeweis erbracht ist.

Kapitel XV.

Von der Wahrscheinlichkeit.

§ 1. Philal. Wenn der Beweis die Verknüpfung der Ideen ersichtlich macht, so ist die Wahrscheinlichkeit nichts anderes, als der Anschein einer solchen Verknüpfung, der sich auf Gründe stützt, bei denen kein unveränderlicher Zusammenhang ersichtlich ist. Es gibt verschiedene Grade der Zustimmung von der Sicherheit bis zur Vermutung, zum Zweifel, zum Mißtrauen. § 3. Wenn man Gewißheit hat, so besitzt man in allen Teilen des Schlußverfahrens, die seinen Zusammenhang bezeichnen, intuitive Erkenntnis; was uns aber zum Glauben veranlaßt, ist etwas Fremdes. § 4.

Die Wahrscheinlichkeit nun gründet sich auf Gleichförmigkeiten mit dem, was wir wissen, oder auf das Zeugnis derer, welche es wissen.

Theoph. Eher würde ich behaupten, daß sich die Wahrscheinlichkeit stets auf eine Ähnlichkeit oder Übereinstimmung mit der Wahrheit selbst gründet: denn auch das Zeugnis eines anderen ist etwas, was die Wahrheit, soweit es sich um nicht zu fernliegende Tatsachen handelt, für sich zu haben pflegt. Man kann also sagen, daß die Ähnlichkeit des Wahrscheinlichen mit dem Wahren entweder von der Sache selbst oder von etwas Fremdem hergenommen wird. Die Rhetoriker nehmen zwei Arten von Beweismitteln (Argumenten) an: die künstlichen, welche vermöge des Räsonnements aus den Dingen hergeleitet werden, und die nicht künstlichen, welche sich lediglich auf das ausdrückliche Zeugnis, sei es des Menschen, sei es vielleicht auch der Sache selbst stützen. Aber es gibt auch gemischte Argumente, denn das Zeugnis selbst kann eine Tatsache liefern, welche zur Bildung eines künstlichen Beweises dient.

§ 5. Philal. Weil die Ähnlichkeit mit dem Wahren ihm fehlt, so glauben wir nicht leicht etwas, was sich in keiner Weise dem, was wir kennen, annähert. So antwortete der König von Siam einem Gesandten, als dieser ihm sagte, daß das Wasser bei uns im Winter so hart werde, daß ein Elefant darüber hinschreiten könne, ohne einzusinken: Bisher habe ich Euch für einen ehrlichen Mann gehalten, aber jetzt sehe ich, daß Ihr lügt. § 6. Wenn indes auch das Zeugnis anderer eine Tatsache wahrscheinlich machen kann, so darf die Meinung anderer nicht an und für sich als eine richtige Begründung der Wahrscheinlichkeit gelten. Denn unter den Menschen gibt es mehr Irrtum als Erkenntnis, und wenn das Vertrauen zu denen, die wir kennen und achten, ein rechtmäßiger Grund für die Zustimmung wäre, so hatten die Menschen recht, in Japan Heiden, in der Türkei Mohammedaner, Papisten in Spanien, Calvinisten in Holland und Lutheraner in Schweden zu sein.

Theoph. Das Zeugnis der Menschen ist ohne Zweifel von größerem Gewicht als ihre Meinung, auch

wird es in der Rechtspflege mehr als diese beachtet. Indessen weiß man, daß der Richter mitunter, wie man es nennt, einen Eid *de credulitate* ablegen läßt, und in den Verhören fragt man die Zeugen oft nicht nur nach dem, was sie gesehen haben, sondern auch nach ihrem Urteil, indem man sie zugleich nach den Gründen ihres Urteils fragt, und schenkt dem dann insoweit Beachtung, als ihm gebührt. Auch geben die Richter sehr viel auf die Ansichten und Meinungen der Sachverständigen in jedem Fach; und auch die Privatleute sind, soweit es nicht angeht, daß sie die Sache selbständig prüfen, hierzu genötigt. So muß ein Kind oder jemand, der, wenngleich er sich in einer gewissen Stellung befindet, in dieser Hinsicht nicht besser als im Stande des Kindes ist, der Landesreligion so lange folgen, als er darin kein Übles sieht, und er nicht imstande ist, zu untersuchen, ob es eine bessere gebe. Ein Pagenmeister mag einer Religionspartei angehören, welcher er wolle, so wird er doch jedem seiner Zöglinge die Verpflichtung auferlegen, in die Kirche zu gehen, die von denen, die dem Glauben dieses jungen Menschen angehören, besucht wird. Man kann, was das Argument der großen Zahl in Sachen des Glaubens betrifft, — dem man bisweilen zu viel Gewicht beilegt, während andere es wieder zu wenig beachten —, die Kontroversen zwischen Nicole und anderen zu Rate ziehen[86]). Übrigens gibt es noch andere ähnliche Vorurteile, durch welche die Menschen sich der Untersuchung gern entziehen möchten. Tertullian nennt sie in einem eigens dazu geschriebenen Traktat *Praescriptiones*[87]): ein Ausdruck, den die alten Juristen, deren Sprache ihm nicht unbekannt war, für manche Arten von Exzeptionen und von Allegationen, mit dem man einem Anspruch zuvorkommt, gebrauchten, den man aber heutzutage nur von der zeit-

---

[86]) Leibniz bezieht sich hier auf die theologischen Kontroversen, welche sich an Nicoles Schrift „De l'unité de l'église" (1687) schlossen und bei denen auch die Frage erwogen wurde, ob der römische Katholizismus sich auf das allerdings bedenkliche Argument der „Mehrzahl der Bekenner" einlassen dürfe (Sch.). — Näheres über Nicoles Schrift s. bei Sainte Beuve, Port Royal IV, 446ff.

[87]) Tertullian, De praescriptione haereticorum.

lichen Präskription (Verjährung) versteht, die man geltend macht, um eines anderen Forderung, weil sie nicht innerhalb der gesetzlich festgestellten Zeit gemacht worden ist, zurückzuweisen. Deswegen hat man auch, sowohl von seiten der römischen Kirche als der Protestanten, „rechtmäßige Vorurteile" veröffentlichen können. Man fand, daß man in bestimmter Hinsicht sowohl den einen als den anderen Neuerungen vorwerfen könne, wenn z. B. die Protestanten größtenteils die Form der alten Weihungen der Geistlichen aufgegeben, oder die Römisch-Katholischen den alten Kanon der Bücher der Heiligen Schrift des Alten Testamentes verändert haben. Dies habe ich ganz klar in einem Streit bewiesen, welchen ich schriftlich und zu wiederholten Malen mit dem Bischof von Meaux, geführt habe, den wir nach Nachrichten, die vor einigen Tagen eingetroffen sind, soeben verloren haben[88]). Da diese Vorwürfe also gegenseitig waren, so ist die Neuerung, wenngleich sie in Dingen dieser Art einen Verdacht des Irrtums erwecken mag, doch kein sicherer Beweis davon.

Kapitel XVI.

Von den Graden der Zustimmung.

§ 1. Philal. Was die Grade der Zustimmung betrifft, so muß man sich hüten, daß die Gründe, die wir für irgendeine Wahrscheinlichkeit haben, keine stärkere Wirkung ausüben, als sie dem Grade des Anscheins, den man in ihnen findet oder bei früherer Prüfung gefunden hat, entsprechen. Denn man muß zugeben, daß die Zustimmung nicht immer auf einer wirklichen Einsicht in die Gründe, die den Geist bestimmt haben, beruhen kann und selbst denen, welche ein bewundernswürdiges Gedächtnis haben, würde es sehr

---

[88]) Leibniz verweist hier auf seine weitläufige, aber schließlich erfolglose Korrespondenz mit Bossuet (gedruckt bei Foucher de Careil, Oeuvres de Leibniz, Paris 1859ff., vol. 1 u. 2). Da Bossuet am 12. April 1704 starb, bildet diese Stelle zugleich ein Mittel, die Abfassungszeit dieses Teils der „Nouveaux Essais" zu bestimmen. (Sch.).

schwer sein, immer alle die Beweise zu behalten, welche sie zu einer gewissen Ansicht bestimmt haben, und die bisweilen, wenn es sich um eine einzige Frage handelt, einen ganzen Band füllen könnten. Es genügt, die Sache einmal mit Ehrlichkeit und Sorgfalt durchdacht und sozusagen die Summe gezogen zu haben. § 2. Sonst müßte man sehr skeptisch sein oder in jedem Augenblick seine Ansicht ändern, um jedem, der die Frage vor kurzem geprüft hat und der uns neue Gründe vorlegt, auf die wir aus Mangel an Gedächtnis oder an Muße nicht sogleich vollständig antworten können, gewonnenes Spiel zu geben. § 3. Freilich macht dies, wie man zugeben muß, die Menschen oft hartnäckig im Irren; der Fehler ist aber nicht, daß sie sich auf ihr Gedächtnis verlassen, sondern daß sie früher falsch geurteilt haben. Denn oft tritt bei den Menschen an die Stelle der Prüfung und der Vernunft die Bemerkung, daß sie niemals anders gedacht haben. Gewöhnlich aber sind diejenigen, welche ihre Meinungen am wenigsten geprüft haben, denselben am meisten zugetan. Indessen ist es zwar löblich, sich an das zu halten, was man gesehen, aber nicht stets an das, was man geglaubt hat, weil man irgendeine Erwägung ausgelassen haben kann, die alles umzustoßen imstande ist. Und es gibt vielleicht niemand in der Welt, welcher die Muße, die Geduld und die Mittel besäße, alle Beweise und Gegenbeweise betreffs der Fragen, in denen er seine Meinungen hat, zu sammeln, um diese Beweise miteinander zu vergleichen und daraufhin mit Sicherheit zu schließen, daß ihm für eine weitere Kenntnisnahme nichts mehr zu wissen übrig bleibt. Die Sorge für unseren Lebensunterhalt und unsere wichtigsten Interessen leidet indessen keinen Aufschub, und es ist durchaus notwendig, daß unser Urteil sich auch über solche Dinge entscheide, in denen wir zu einer sicheren Erkenntnis zu gelangen unfähig sind.

Theoph. Alles, was Sie eben sagten, ist durchaus richtig und stichhaltig. Indessen wäre es zu wünschen, daß die Menschen in manchen Fällen von den Gründen, die sie zu irgendeiner wichtigen Entscheidung bestimmt haben, einen kurzen schriftlichen Entwurf (in

der Form einer Denkschrift) besäßen, da sie in der Folge noch oft genötigt sein können, diese Gründe vor sich selbst oder vor anderen zu rechtfertigen. Obgleich es übrigens in Rechtsangelegenheiten gewöhnlich nicht erlaubt ist, frühere Urteile umzustoßen und Rechnungen, nachdem sie einmal abgeschlossen sind, zu revidieren (sonst müßte man immerfort in Unruhe sein, was um so unerträglicher sein würde, als man die Notizen aus der Vergangenheit nicht für immer bewahren kann), so ist es nichtsdestoweniger in manchen Fällen zulässig, daß man sich, auf neue Entdeckungen hin, Gerechtigkeit verschaffe, ja sogar das erlange, was man die *restitutio in integrum*, gegenüber einer früher ergangenen Entscheidung, nennt. Das gleiche gilt von unsern eigenen Angelegenheiten, besonders bei sehr wichtigen Gegenständen, bei denen es uns noch frei steht, uns zu binden oder uns zurückzuziehen, und bei denen es unschädlich ist, die Ausführung aufzuschieben oder sie nur langsam zu fördern: denn auch in diesem Falle dürfen die Urteilssprüche unseres Innern, die sich auf Wahrscheinlichkeiten stützen, niemals derart als *res judicata*, wie die Juristen sagen, d. h. als ein für allemal feststehend gelten, daß man nicht zur Revision der gesamten Schlußfolge geneigt wäre, wenn sich hierfür neue gewichtige Gründe darbieten. Ist aber keine Zeit mehr, zu überlegen, so muß man dem einmal gefällten Urteil mit so viel Festigkeit, wenn auch nicht stets mit derselben Strenge folgen, als wenn es unfehlbar wäre.

§ 4. Philal. Da die Menschen also nicht vermeiden können, sich in ihrem Urteil dem Irrtum auszusetzen und da sie, sofern sie die Sachen nicht von der gleichen Seite betrachten können, zu verschiedenen Ansichten kommen müssen, so müssen sie bei dieser Verschiedenheit ihrer Meinungen untereinander Frieden halten und die Pflichten der Humanität achten, ohne den Anspruch zu erheben, daß der eine auf die Einwendungen des andern hin eine festgewurzelte Meinung sogleich ändern solle, besonders wenn er Grund zu der Annahme hat, daß sein Gegner aus Interesse oder Ehrgeiz oder aus irgendeinem anderen eigennützigen Motiv handelt. In der Tat haben diejenigen, die den anderen durchaus die

Notwendigkeit aufdrängen wollen, sich ihren Ansichten zu fügen, häufig die Dinge nicht gründlich genug geprüft. Denn die, welche in der Untersuchung weit genug fortgeschritten sind, um des Zweifels überhoben zu sein, sind in so geringer Zahl und finden so wenig Veranlassung, andere zu verdammen, daß man sich von ihrer Seite eines gewaltsamen Auftretens nicht zu versehen braucht.

Theoph. In der Tat ist das Tadelnswerteste an den Menschen nicht ihre Meinung, sondern die Verwegenheit, mit der sie in ihrem Urteil die Meinungen der anderen tadeln; als müßte man einfältig oder schlecht sein, um anders wie sie zu urteilen. Der Grund hierfür liegt bei denen, die an dieser Leidenschaftlichkeit und Gehässigkeit schuld sind und sie im Publikum verbreiten, in einem hochfahrenden und unbilligen Gemüt, das zu herrschen wünscht und keinen Widerspruch ertragen kann. Nicht als ob nicht sehr oft wirklich Grund dafür bestände, die Meinungen anderer zu kritisieren, aber man muß dies im Geiste der Billigkeit und des Mitleids für die menschliche Schwäche tun. Man hat allerdings recht gegen schlimme Lehren, welche auf die Sitten und die Ausübung der Frömmigkeit Einfluß haben, Vorkehrungen zu treffen, aber ohne strenge Beweise hierfür zu haben, soll man sie anderen nicht zu ihrem Schaden zuschreiben. Wenn die Billigkeit verlangt, die Person zu schonen, so macht es die Frömmigkeit zur Pflicht, die schlimme Wirkung ihrer Dogmen, sofern sie schädlich sind, am gehörigen Orte darzutun: wie dies z. B. für diejenigen Dogmen gilt, die sich gegen die Vorsehung eines vollkommen weisen, guten und gerechten Gottes und gegen die Unsterblichkeit der Seele richten, vermöge deren sie für die Wirkungen seiner Gerechtigkeit empfänglich wird — ohne von anderen für die Moral und Politik gefährlichen Meinungen zu reden. Ich weiß, daß vortreffliche und wohlgesinnte Männer behaupten, diese theoretischen Meinungen hätten in der Praxis weniger Einfluß, als man denkt, und ich weiß auch, daß es Leute von trefflichem Naturell gibt, die durch ihre Meinungen niemals dahin kommen werden, etwas ihrer Unwürdiges zu tun, wie überhaupt diejenigen, die durch die Spekulation zu Irrtümern dieser Art geführt worden sind, gewöhnlich ihrem

Naturell nach von den Lastern, für welche die große Masse der Menschen empfänglich ist, weiter entfernt sind, abgesehen davon, daß sie noch für die Würde der Sekte, als deren Häupter sie gelten, Sorge tragen müssen. So kann man in der Tat sagen, daß z. B. Epikur und Spinoza ein völlig mustergültiges Leben geführt haben. Aber diese Gründe hören bei ihren Schülern oder Nachahmern meistens auf, die nun, da sie sich von der unbequemen Furcht vor einer wachsamen Vorsehung und einer drohenden Zukunft befreit glauben, ihren tierischen Leidenschaften die Zügel schießen lassen und ihren Geist darauf richten, andere zu verführen und zu verderben. Sind sie außerdem ehrgeizig und von etwas gewalttätigem Naturell, so sind sie imstande, für ihr Vergnügen oder ihren Vorteil die Welt an allen vier Ecken anzuzünden, wie ich Leute dieses Schlages, die der Tod nunmehr hinweggerafft hat, gekannt habe. Ich finde sogar, daß Meinungen dieser Art, indem sie sich nach und nach in das Gemüt der Männer der vornehmen Welt einschleichen, welche den Ton für die anderen angeben, und von denen die Geschäfte abhangen, und indem sie in die gangbaren Schriften übergehen, alles zu der allgemeinen Revolution vorbereiten, mit der Europa bedroht ist, und daß sie schließlich alles zerstören müssen, was noch in der Welt von den edlen Gesinnungen der alten Griechen und Römer übrig ist, die die Liebe zum Vaterland und zur öffentlichen Wohlfahrt und die Sorge für die Nachwelt dem Glück und selbst dem Leben vorzogen. Jene *public spirits*, wie die Engländer sie nennen, nehmen außerordentlich ab und sind nicht mehr in der Mode; und sie werden noch mehr schwinden, wenn sie nicht mehr durch die richtige Sittenlehre und die wahre Religion, welche die natürliche Vernunft selbst uns lehrt, unterstützt sein werden. Die Besten unter den Anhängern der entgegengesetzten Denkart, die jetzt die herrschende zu werden beginnt, haben kein anderes Prinzip mehr als das, was sie Ehre nennen. Aber das Zeichen des ehrenhaften Mannes und des Mannes von Ehre besteht bei ihnen lediglich darin, keine Niederträchtigkeit, wie sie dieselbe verstehen, zu begehen. Wenn aber jemand um der Größe willen oder aus Eigensinn Ströme Blutes ver-

gösse, wenn er alles kopfüber stürzte, so würde man all dies für nichts rechnen, und ein antiker Herostrat oder ein Don Juan im „Steinernen Gast“[89]) würde als Held gelten. Man spottet ganz laut über die Liebe zum Vaterlande, man verlacht diejenigen, welche für das öffentliche Wohl sorgen, und wenn irgendein Wohlgesinnter davon spricht, was aus der Nachkommenschaft werden soll, so antwortet man: kommt Zeit, kommt Rat. Aber es könnte solchen Leuten begegnen, daß sie die Übel, welche sie anderen aufbehalten wähnen, an sich selbst erproben. Wenn man sich jetzt noch von dieser epidemischen Geisteskrankheit, deren schlimme Wirkungen sichtbar zu werden beginnen, heilte, so könnte jenen Übeln vielleicht noch vorgebeugt werden; wächst sie indessen immer mehr, so wird die Vorsehung die Menschen durch die Revolution selbst, die hieraus entspringen muß, heilen. Denn was auch geschehen möge, so wird, alles in allem genommen, sich alles schließlich zum besten wenden, wenngleich dies nicht ohne Bestrafung derer geschehen darf und kann, welche durch ihre schlimmen Handlungen selbst zum Guten beigetragen haben. Aber ich kehre von dieser Abschweifung zurück, zu der ich durch die Betrachtung der schädlichen Meinungen und des Rechtes, sie zu tadeln, hingeführt worden bin. Da nun in der Theologie die Zensur noch viel weiter geht als anderswo, und da die, welche auf ihre Rechtgläubigkeit pochen, oft die Gegner verdammen — wogegen sich in ihrer Partei selbst diejenigen sträuben, welche von ihren Gegnern Synkretisten genannt werden —, so hat diese Meinung Bürgerkriege zwischen den Strenggläubigen und den Nachgiebigen in einer und derselben Partei erregt. Da es indessen ein Eingriff in die Rechte Gottes ist, denen, die anderer Meinung sind, die ewige Seligkeit abzusprechen, so wollen die Vernünftigsten unter den Verdammern dies nur von der Gefahr verstanden wissen, in der sie die irrenden Seelen zu sehen glauben, und überlassen der besonderen Gnade Gottes diejenigen, deren Bosheit sie nicht unfähig macht, jene Gnade zu empfan-

---

[89]) Ein Hinweis auf Molières' Don Juan ou Le Festin de Pierre (1665).

gen, während sie sich ihrerseits für verpflichtet halten, alle erdenkbaren Anstrengungen zu machen, um sie einem so gefährlichen Zustand zu entreißen. Wenn diese Leute, die andere in derartiger Gefahr glauben, zu dieser Ansicht nach einer angemessenen Prüfung gekommen sind, und wenn es kein Mittel gibt, sie eines anderen zu belehren, so kann man ihr Verfahren nicht tadeln, solange sie keine anderen, als sanfte Mittel anwenden. Aber sobald sie weiter gehen, so heißt das die Gesetze der Billigkeit verletzen. Denn sie müssen bedenken, daß andere, ebenso überzeugt wie sie, gerade soviel Recht haben, ihre Ansichten aufrechtzuerhalten, ja selbst sie zu verbreiten, wenn sie dieselben für wichtig halten. Ausnehmen muß man hiervon solche Ansichten, welche Verbrechen lehren; diese darf man nicht dulden, und man hat das Recht, sie mit aller Strenge zu unterdrücken, selbst wenn derjenige, der sie vertritt, sich ihrer nicht entschlagen kann, wie man das Recht hat, ein giftiges Tier zu vertilgen, mag es auch ganz unschuldig sein. Ich spreche aber vom Vertilgen der Sekte, nicht der Menschen, denn diese letzteren kann man daran hindern, schädliche Dogmen zu verbreiten.

§ 5. Philal. Um auf die Grundlage und die Grade der Zustimmung zurückzukommen, so ist es am Platze, zu bemerken, daß es Sätze von zwei Arten gibt: die einen betreffen Tatsachen, und können, da sie von der Beobachtung abhangen, auf ein menschliches Zeugnis gegründet werden, die anderen sind spekulativ und sind, da sie Dinge angehen, die unsere Sinne uns nicht zu entdecken vermögen, eines derartigen Zeugnisses nicht fähig. § 6. Wenn eine einzelne Tatsache unseren konstanten Beobachtungen und den einstimmigen Berichten anderer gemäß ist, so verlassen wir uns so fest auf sie, als ob es eine sichere Erkenntnis wäre, und wenn sie dem Zeugnis aller Menschen in allen Jahrhunderten, soweit es zu unserer Kenntnis kommen kann, entspricht, so ist dies der erste und höchste Grad der Wahrscheinlichkeit, z. B. daß das Feuer erwärmt, daß das Eisen im Wasser untersinkt. Unser Glaube erhebt sich, sofern er auf solchen Gründen beruht, bis zur Gewißheit. § 7. Zweitens, wenn alle Historiker erzählen, daß dieser oder jener seinen eigenen Vorteil dem öffent-

lichen vorgezogen hat, so ist, da man zu allen Zeiten beobachtet hat, daß dies die Gewohnheit der meisten Menschen ist, die Zustimmung, die ich derartigen Berichten gebe, ein Akt des Zutrauens. § 8. Drittens, wenn die Natur der Dinge nichts enthält, was für oder gegen ein bestimmtes Faktum spricht, so wird es, sofern es durch das Zeugnis unverdächtiger Leute bestätigt wird (z. B. daß Julius Caesar gelebt hat), mit einem festen Glauben aufgenommen. Wenn aber die Zeugnisse dem gewöhnlichen Naturlauf widerstreiten oder untereinander widersprechend sind, so können die Wahrscheinlichkeitsgrade sich bis ins Unendliche verschieden gestalten und daher stammen all jene Grade, welche wir Glauben, Vermutung, Zweifel, Ungewißheit, Mißtrauen nennen; und da ist denn strenge Prüfung nötig, um ein richtiges Urteil zu bilden und unsere Zustimmung gemäß den Graden der Wahrscheinlichkeit zu erteilen.

Theoph. Die Juristen haben bei ihrer Behandlung der Beweise, Präsumptionen, Konjekturen und Indizien viel Richtiges über diesen Gegenstand gesagt und manche bemerkenswerte Einzelheiten hierüber beigebracht. Sie beginnen mit dem Notorischen, für das kein Beweis erforderlich ist. Darauf kommen sie zu vollständigen Beweisen oder zu solchen, die dafür gelten und auf Grund deren man, wenigstens in Zivilsachen, Entscheidungen ergehen läßt, während man in Kriminalsachen in manchen Fällen zurückhaltender ist. Hier nämlich fordert man nicht mit Unrecht mehr als volle Beweise und namentlich das, was man je nach der Art des Tatbestandes das *corpus delicti* nennt. Es gibt also mehr als volle Beweise und auch volle Beweise im gewöhnlichen Sinne. Ferner gibt es Präsumptionen (Annahmen), die vorläufig, d. h. bis zum Beweise des Gegenteils als vollständige Beweise gelten. Sodann gibt es mehr als zur Hälfte vollständige Beweise, bei denen man dem, der sich auf sie stützt, zur Ergänzung den Eid erlaubt *(juramentum suppletorium)*; wieder andere, die weniger als zur Hälfte vollständig sind und bei denen man umgekehrt den, der die Tatsache leugnet, zum Reinigungseid zuläßt *(juramentum purgationis)*.

Außerdem gibt es noch viele Grade von Konjekturen und Indizien. In Strafsachen insbesondere gibt es Indizien *ad torturam,* um zur peinlichen Frage zu schreiten (welche selbst wieder ihre durch die Urteilsformeln bezeichneten Grade hat); es gibt Indizien *ad terrendum,* die dazu hinreichen, den Angeschuldigten die Marterinstrumente sehen zu lassen und alle Vorkehrungen zu treffen, als ob man zur Tortur schreiten wollte. Es gibt deren *ad capturam,* um sich eines Verdächtigen zu versichern, und *ad inquirendum,* um sich unter der Hand und ohne Aufsehen zu unterrichten. Diese Unterschiede können auch bei anderen entsprechenden Fällen brauchbar sein, und das ganze Prozeßverfahren in der Justiz ist in der Tat nichts anderes als eine Art Logik, die auf Rechtsfragen angewandt wird. Auch die Ärzte haben eine Menge Grade und Unterschiede ihrer Symptome und Indikationen, welche man in ihren Büchern nachsehen kann. Die Mathematiker unserer Zeit haben anläßlich der Spiele begonnen, die Glückschancen abzuschätzen. Der Ritter de Meré, dessen „Belustigungen" und andere Werke gedruckt sind, ein Mann von durchdringendem Geist, der ein Spieler und ein Philosoph war, gab dazu Veranlassung, indem er Fragen über die Partien aufstellte, um zu wissen, wieviel das Spiel, wenn es in diesem oder jenem Punkte unterbrochen würde, wert sei. Er veranlaßte dadurch seinen Freund Pascal, diese Dinge ein wenig zu untersuchen. Die Frage machte Aufsehen und gab Huygens Gelegenheit, seinen Traktat de Alea (über das Würfelspiel) abzufassen. Andere Gelehrte nahmen gleichfalls teil. Man stellte einige Prinzipien fest, deren sich auch der Ratspensionär de Wit in einer kleinen, holländisch geschriebenen Abhandlung über die lebenslänglichen Renten bediente[90]). Der Grund, auf den man sich hierbei gestützt hat, kommt auf die *Prosthaphaeresis,* d. h. darauf zurück, daß man zwischen

[90]) Über den Chevalier de Meré, dessen „Agréments" 1693 in Amsterdam erschienen sind, siehe Band II, S. 403 f., Huyghens' Schrift „De ratiociniis in aleae ludo" ist in Franc. von Schootens Exercitationes mathematicae (Leyden 1657) abgedruckt. Jan de Wits Werk über die Leibrenten: Waerdye van lyfrenten nar proportie van los-renten ist 1671 (nur in 30 Exemplaren) gedruckt worden, ein Neudruck erschien 1829.

mehreren gleich annehmbaren Voraussetzungen ein arithmetisches Mittel nimmt: ein Verfahren, dessen sich unsere Bauern gemäß ihrer natürlichen Mathematik schon lange bedient haben. Wenn z. B. eine Erbschaft oder ein Landgut verkauft werden soll, bilden sie drei Gruppen von Taxatoren; diese Gruppen werden im Niedersächsischen Schurzen genannt, und jede davon macht eine Abschätzung des fraglichen Gutes. Setzen wir, daß die eine es zu dem Werte von 1000 Tlr., die andere zu 1400 Tlr., die dritte zu 1500 Tlr. schätzt, so bildet man die Summe dieser drei Schätzungen mit 3900 und nimmt davon, da es drei Gruppen gewesen sind, den dritten Teil, der 1300 beträgt, als den gesuchten Mittelwert an, oder man nimmt, was auf dasselbe hinausläuft, die Summe der dritten Teile jeder einzelnen Schätzung. Dies ist das Axiom *aequalibus aequalia* — Annahmen, die gleich möglich sind, muß man gleichmäßig in Betracht ziehen. Sind die Fälle indes nicht gleich, so stellt man das Verhältnis zwischen ihnen fest. Wenn z. B. bei zwei Würfeln der eine Spieler gewinnen soll, wenn er 7 Punkte, der andere, wenn er 9 Punkte hat, so fragt sich: welches Verhältnis findet zwischen ihren Wahrscheinlichkeiten zu gewinnen statt? Ich antworte, daß die Wahrscheinlichkeit für den letzteren nur zwei Drittel der Wahrscheinlichkeit für den ersteren beträgt, denn der erste kann mit zwei Würfeln die 7 auf drei Arten erreichen (nämlich mit 1 und 6 oder 2 und 5 oder 3 und 4), während der andere die 9 nur auf zwei Arten erreichen kann, indem er entweder 3 und 6 oder 4 und 5 wirft. Da nun alle diese Würfe gleich möglich sind, so werden sich die Wahrscheinlichkeiten, die wie die Zahlen der gleichen Möglichkeiten sind, wie 3 zu 2, oder wie 1 zu $^2/_3$ verhalten. Ich habe mehr als einmal gesagt, daß eine neue Art Logik nötig wäre, die die Wahrscheinlichkeitsgrade behandeln müßte, da Aristoteles in seiner Topik nichts weniger als dies geleistet, sondern sich vielmehr damit begnügt hat, gewisse leichtfaßliche, nach den Gemeinplätzen eingeteilte Regeln in bestimmter Ordnung aufzustellen, die gelegentlich von Nutzen sein können, wenn es sich darum handelt, den Vortrag zu bereichern und ihm einen größeren Schein der Wahrheit zu geben —

ohne sich darum zu bemühen, uns eine Wage in die Hand zu geben, die notwendig ist, um die Wahrscheinlichkeiten abzuwägen und auf Grund hiervon ein gesichertes Urteil zu fällen. Gut wäre es, wenn derjenige, welcher diesen Gegenstand behandeln wollte, die Prüfung der Glücksspiele weiter fortsetzte, wie ich denn überhaupt wünschen möchte, daß ein geschickter Mathematiker ein großes Werk, mit genauer Detaillierung und strenger Begründung für alle Arten von Spielen abfassen wollte. Dies würde von großem Nutzen sein, um die Erfindungskunst zu vervollkommnen, denn der menschliche Geist tritt in den Spielen besser, als bei den ernstesten Angelegenheiten, zutage [91]).

§ 10. Philal. Das Gesetz Englands beobachtet die Regel, daß die Abschrift eines Aktenstückes, wenn sie von Zeugen als authentisch anerkannt wird, ein guter Beweis ist, daß aber die Abschrift einer Abschrift, möge sie auch noch so sehr durch die glaubwürdigsten Zeugen beglaubigt sein, vor Gericht niemals als Beweismittel zugelassen wird. Ich habe noch niemand diese weise Vorsicht tadeln hören. Wenigstens kann man die Bemerkung daraus ziehen, daß ein Zeugnis in dem Maße weniger Kraft hat, als es sich von der ursprünglichen Wahrheit, die in der Sache selbst besteht, entfernt. Bei manchen Leuten freilich findet man ein schnurstracks entgegengesetztes Verfahren angewendet: die Meinungen erhalten Kraft, indem sie altern, und was vor tausend Jahren einem vernünftigen Manne und einem Zeitgenossen dessen, der es zuerst bezeugt hat, nicht wahrscheinlich vorgekommen wäre, gilt gegenwärtig für gewiß, weil es viele auf jenes Zeugnis hin nacherzählt haben.

Theoph. Die Kritiker im historischen Fach legen großes Gewicht auf die zeitgenössischen Zeugen der Begebenheiten, indessen verdient selbst ein Zeitgenosse im wesentlichen nur hinsichtlich der öffentlichen Angelegenheiten Glauben; spricht er aber von Beweggründen, von Geheimnissen, von verborgenen Triebfedern und stritti-

---

[91]) Vgl. hierzu bes. Leibniz' Brief an Remond de Montmort vom 17. Januar 1716 (Gerh. III, 668 f.), sowie mehrere Ansätze zu einer Theorie der Spiele in den Opuscules et fragments inédits (éd. Couturat) S. 568 ff.

gen Dingen, wie z. B. von Vergiftungen, Mordtaten, so erfährt man wenigstens, was viele geglaubt haben. Procop ist sehr glaubwürdig, wenn er vom Krieg des Belisar gegen die Vandalen und Goten spricht; wenn er aber in seinen Anecdota die ärgsten Lästerungen gegen die Kaiserin Theodora auftischt, so mag sie glauben, wer will. Im allgemeinen muß man sehr zurückhaltend darin sein, den Satiren zu glauben; wir kennen deren, welche man zu unserer Zeit veröffentlicht hat, und die, wenngleich aller Wahrscheinlichkeit entgegen, dennoch von den Unwissenden gierig verschlungen worden sind. Vielleicht wird man noch einmal sagen: Ist's möglich, daß man solche Dinge zu jener Zeit zu veröffentlichen gewagt hätte, wenn nicht irgendein Wahrscheinlichkeitsgrund dafür war? Aber wenn man eines Tages so spricht, so wird man sehr falsch urteilen. Die Welt ist indes geneigt, sich der Satire hinzugeben. Um nur ein Beispiel hierfür anzuführen, so hat der verstorbene Mr. du Maurier Sohn in seinen vor einigen Jahren gedruckten Memoiren auf Grund irgendeines verschrobenen Urteils gegen den unvergleichlichen Hugo Grotius, schwedischen Gesandten in Frankreich, manche völlig ungegründete Dinge vorgebracht, da er allem Anschein nach durch irgend etwas gegen das Andenken dieses berühmten Freundes seines Vaters aufgebracht war: Behauptungen, die dann von einer Menge von Autoren nach Herzenslust wiederholt worden sind, obwohl die Verhandlungen und Briefe des großen Mannes hinlänglich das Gegenteil zeigen. Man geht sogar so weit, in der Geschichte Romane zu schreiben, und der Verfasser der neuesten Lebensbeschreibung Cromwells hat sich zur Ausschmückung des Stoffes für berechtigt gehalten, bei der Schilderung des Privatlebens dieses schlauen Usurpators, ihn nach Frankreich reisen zu lassen, wohin er ihm in die Wirtshäuser von Paris folgt, als ob er sein Reisemarschall gewesen wäre. Aus der Geschichte Cromwells, die von Carrington, einem unterrichteten Manne, verfaßt und Cromwells Sohn Richard, als dieser noch den Protektor spielte, gewidmet ist, geht jedoch hervor, daß Cromwell die britischen Inseln niemals verlassen hat[92]). Am wenigsten zuverlässig sind die

[92]) Carrington, O. Cromwells life and death, zuerst 1659 erschienen.

Einzelheiten. Man hat fast gar keine guten Beschreibungen von Schlachten; die meisten, die Titus Livius, so wie die, die Quintus Curtius gibt, scheinen aus der Phantasie geschöpft zu sein. Man müßte die Berichte genauer und fähiger Männer von beiden Parteien haben, die sogar Pläne von der Schlacht entwerfen müßten — gleich denen, die der Graf Dahlberg, der schon mit Auszeichnung unter König Karl Gustav von Schweden gedient hatte und der als Generalgouverneur von Livland Riga vor kurzem verteidigt hat, über die Kriegstaten und Schlachten dieses Fürsten stechen ließ. Man muß indessen einen guten Geschichtschreiber auf das Wort irgendeines Fürsten oder Ministers hin, der bei irgendeiner Gelegenheit gegen ihn auftritt — sei es wegen irgendeines Punktes, der nicht nach seinem Sinne ist, sei es wegen eines solchen, bei dem vielleicht wirklich ein Fehler vorliegt —, nicht sogleich verschreien. Man erzählt, daß Karl der Fünfte, wenn er sich etwas aus Sleidan[93]) vorlesen lassen wollte, sagte: Bringt mir meinen Lügner, und daß Carlowiz, ein in jener Zeit wohl bewanderter sächsischer Edelmann, zu sagen pflegte, die Geschichte Sleidans zerstöre bei ihm all die gute Meinung, die er von den alten Geschichten gehabt habe. Dergleichen, sage ich, darf bei wohlunterrichteten Personen nicht ins Gewicht fallen, um das Ansehen der Sleidanschen Geschichte umzustürzen, deren bester Teil sich aus den öffentlichen Akten der Reichstage und Versammlungen und aus von Fürsten beglaubigten Staatsschriften zusammensetzt. Und wenn hieran noch der geringste Zweifel bleiben sollte, so ist er gerade jetzt durch die ausgezeichnete Geschichte meines berühmten Freundes, des verstorbenen Herrn von Seckendorf, gehoben worden — einem Werke, bei dem ich jedoch nicht umhin kann, den Ausdruck „Luthertum" auf dem Titel zu mißbilligen, der sich infolge einer schlechten Gewohnheit in Sachsen eingebürgert hat[94]). Hier werden die meisten Berichte Sleidans durch zahllose Beweisstücke aus

---

[93]) Johannes Sleidanus (1506—1556): De statu religionis et reipublicae Carolo V Caesare commentarii, Straßburg 1555.

[94]) Veit Ludwig von Seckendorff: De Lutheranismo Commentarius, Leipzig 1688.

den sächsischen Archiven, die Seckendorf zu seiner Verfügung hatte, bestätigt — wenngleich Mr. de Meaux, der hierbei angegriffen wird, und dem ich das Buch schickte, mir nur antwortete, das Buch sei von einer fürchterlichen Weitschweifigkeit. Ich jedoch wünschte, daß es in derselben Art zweimal größer wäre; denn je weitläufiger es wäre, um so mehr Handhaben böte es, da man die Stellen nur zu wählen brauchte, abgesehen davon, daß es geschätzte historische Werke, die viel größer sind, gibt. Übrigens schätze man auch die Schriftsteller, die später sind als die Zeit, von der sie sprechen, nicht gering, wenn nur, was sie erzählen, auch sonst bestätigt wird. Mitunter kommt es auch vor, daß sie Stücke älterer Berichterstatter aufbewahren. Man war z. B. in Ungewißheit, aus welcher Familie Suibert, Bischof von Bamberg, nachher Papst unter dem Namen Clemens II., stammte. Ein anonymer braunschweigischer Geschichtschreiber, der im 14. Jahrhundert gelebt hat, hatte seine Familie genannt, aber Gelehrte, die in unserer Geschichte bewandert sind, haben auf diese Angabe nichts geben wollen: ich habe aber eine viel ältere noch ungedruckte Chronik vor mir gehabt, in der sich dieselbe Angabe mit genaueren Einzelheiten findet und aus der hervorgeht, daß er von der Familie der alten Feudalherren von Hornburg (in der Nähe von Wolfenbüttel) stammte, deren Land durch den letzten Besitzer dem Halberstädter Dom geschenkt wurde.

§ 11. Philal. Auch ich möchte nicht den Glauben erwecken, daß ich das Ansehen und den Nutzen der Geschichte durch meine Bemerkung habe herabsetzen wollen. Denn sie ist die Quelle, aus der wir mit überzeugender Klarheit einen großen Teil unserer nützlichen Wahrheiten erhalten. Ich kenne nichts Schätzenswerteres, als die Denkwürdigkeiten, die uns aus dem Altertum überliefert sind, und wollte, daß wir sie in noch größerer Zahl und weniger verfälscht besäßen. Aber es bleibt immer wahr, daß keine Abschrift sich über die Gewißheit der ersten Urschrift erhebt.

Theoph. Wenn man als Gewährsmann einer Tatsache nur einen einzigen alten Schriftsteller hat, so geben die, die ihn ausgeschrieben haben, ihm kein neues Ge-

wicht oder müssen vielmehr für nichts gerechnet werden. Es steht dann ganz ebenso, als gehörte das, was sie sagen, zu den *ἅπαξ λεγόμενα* d. h. zu dem, was nur einmal gesagt worden ist, — worüber Menage ein Buch verfassen wollte[95]). Noch heute würde, wenn z. B. hunderttausend kleine Schriftsteller die Schmähreden Bolsecs wiederholen wollten, ein vernünftiger Mensch sich ebensowenig daran kehren als an das Geschrei der Sperlinge[96]). Juristen haben *de fide historica* (über die historische Glaubwürdigkeit) geschrieben, aber dieser Gegenstand verdiente eine tiefer eingehende Untersuchung, und einige von jenen Schriftstellern sind zu nachsichtig gewesen. Was das hohe Altertum betrifft, so sind hier manche der hervorstechendsten Tatsachen zweifelhaft. Gescheite Leute haben mit Grund gezweifelt, ob Romulus der erste Gründer der Stadt Rom gewesen ist. Man streitet über den Tod des Cyrus, und außerdem hat der Widerspruch zwischen Herodot und Ktesias Ungewißheit über die Geschichte der Assyrier, Babylonier und Perser verbreitet. Die Geschichte von Nebukadnezar, von Judith, ja auch die von Ahasveros aus dem Buch Esther leidet an großen Schwierigkeiten. Die Römer widersprechen mit ihrer Erzählung vom Gold von Toulouse dem, was sie über die Niederlage der Gallier durch Camillus erzählen. Vor allem verdient die eigene und private Geschichte der Völker keinen Glauben, wenn sie nicht sehr alten Quellenschriften entnommen ist und wenn sie mit der allgemeinen politischen Geschichte nicht in genügender Übereinstimmung steht. Darum gilt alles, was man uns von den alten deutschen, gallischen, britischen, schotti-

---

95) Über Menage s. Anm. 41 (Buch III).

96) „Bolsec (Jérôme) serait un homme tout à fait plongé dans les ténèbres de l'oubli, s'il ne s'était rendu fameux par certains ouvrages satiriques, que les moines et les missionnaires citent encore quoiqu'il faille avouer qu'ils en parlent moins souvent que l'on n'en parlait sur la fin du XVI[e] siècle et au commencement du XVII[e]" (Bayle im Diction. histor. et critique). Als Werke Bolsecs sind dort die „Historie de la Vie, Moeurs, Actes, Doctrine, Constance et Mort de Jean Calvin, jadis ministre de Génève" (Lyon 1577) und die „Historie de la Vie, Moeurs, Doctrine et Déportements de Théodore de Bèze, dit le Spectable, grand ministre de Génève" genannt.

schen, polnischen und anderen Königen erzählt, mit Recht für bloße Fabel und willkürliche Erfindung. Jener Trebeta, Ninus' Sohn, Gründer von Trier, jener Brutus, der Stammvater der Britonen oder Briten, sind genau ebenso wahrhaft als die Amadis. Die Geschichten, welche Trithemius, Aretin und selbst Albin und Sifrid Petri über die alten Fürsten der Franken, Bojer, Sachsen, Friesen irgendwelchen Märchenerzählern entnommen und die sie uns aufzutischen sich erlaubt haben, nebst dem was Saxo Grammaticus und die Edda uns von den fernsten nordischen Altertümern erzählen, kann nicht mehr Gewicht haben, als was Kadlubko, der erste polnische Geschichtschreiber, von einem ihrer Könige erzählt, welcher Eidam des Julius Cäsar gewesen sein soll. Wenn aber die Erzählungen verschiedener Völker sich in Fällen begegnen, bei denen es keinen Anschein hat, daß der eine den anderen abgeschrieben habe, so liegt hierin ein bedeutsames Anzeichen für die Wahrheit. Solcher Art ist in vielen Fällen die Übereinstimmung des Herodot mit der Geschichte des Alten Testaments, wenn er z. B. von der Schlacht von Megiddo zwischen dem Könige von Ägypten und den Syriern Palästinas, d. h. den Juden spricht, in der nach dem Bericht der Heiligen Schrift, die wir von den Hebräern haben, der König Josias tödlich verwundet wurde. Auch die Übereinstimmung der arabischen, persischen, türkischen Historiker mit den griechischen, römischen und anderen abendländischen Schriftstellern ist denen, welche den Tatsachen nachforschen, sehr willkommen, ebenso wie das Zeugnis, das Münzen und Inschriften, die sich aus dem Altertum erhalten haben, den Werken der Alten, die bis auf uns gekommen sind und die im Grunde Abschriften von Abschriften sind, ausstellen. Was die Geschichte von China uns noch lehren wird, und wie weit sie Glaubwürdigkeit mit sich führen wird, bleibt abzuwarten, bis wir besser imstande sein werden, darüber zu urteilen.

Der Nutzen der Geschichte besteht hauptsächlich in dem Genuß, den Ursprung der Völker zu erkennen, in der Gerechtigkeit, die man denen, die sich um die anderen wohl verdient gemacht haben, widerfahren läßt, in der Begründung einer historischen Kritik und vor allem der

heiligen Geschichte, welche das Fundament der Offenbarung bildet, und endlich (wenn wir die Genealogien und die Rechte der Fürsten und Mächte beiseite setzen) in den nützlichen Lehren, die die Beispiele uns liefern. Ich halte es nicht für überflüssig, die Altertümer bis auf die kleinsten Kleinigkeiten genau zu untersuchen, denn mitunter kann die Erkenntnis, die die Kritiker hieraus ziehen, zu den wichtigsten Dingen dienlich sein. Ich bin z. B. einverstanden damit, daß man selbst die gesamte Geschichte der Kleidungen und der Schneiderkunst, — von den Anzügen der hebräischen Hohenpriester oder, wenn man will, von den Pelzröcken an, die Gott den ersten Ehegatten bei ihrem Abschiede aus dem Paradiese gab, bis zu den Fontangen und Falbalas unserer Zeit —, schreibe und ihr alles hinzufüge, was man aus den alten Skulpturen und den Gemälden der letzten Jahrhunderte entnehmen kann. Auf Verlangen würde ich sogar hierfür die Memoiren eines Augsburgers aus dem letzten Jahrhundert liefern, der sich mit all den Kleidern, welche er seit seiner Kindheit bis zum dreiundsechzigsten Jahre getragen hat, abgemalt hat. Auch hat mir jemand erzählt, daß der verstorbene Herzog von Aumont, ein großer Kenner der schönen Altertümer, eine ähnliche Neugier besessen hat. Dies würde vielleicht dazu dienen, die wirklichen Altertümer von denen, die es nicht sind, zu unterscheiden, von manchem anderen Nutzen nicht zu reden. Und da es den Menschen erlaubt ist, zu spielen, so wird es ihnen auch erlaubt sein, sich mit dieser Art von Arbeiten, wenn die wesentlichen Pflichten nicht darunter leiden, zu unterhalten. Aber ich wünschte auch, daß es Leute gäbe, die sich besonders darauf legten, aus der Geschichte das Nützlichste, wie z. B. außerordentliche Beispiele von Tugend, Bemerkungen über die Bequemlichkeiten des Lebens, politische und Kriegslisten herauszuziehen. Auch möchte ich, daß man eigens eine Art von Universalgeschichte gründete, die nur solche Sachen und einige andere von besonderer Wichtigkeit anmerkte. Denn mitunter kann man ein umfangreiches Geschichtsbuch lesen, gelehrt, gut geschrieben, dem Zwecke des Verfassers selbst entsprechend und in seiner Art ausgezeichnet, das aber doch kaum irgendeine nütz-

liche Unterweisung enthält. Ich verstehe darunter jedoch nicht bloße Moralsprüche, mit denen das *Theatrum vitae humanae*[97]) und andere solche Blumenlesen angefüllt sind, sondern Geschicklichkeiten und Kenntnisse, an welche im Notfall nicht jeder sogleich denken würde. Auch wünschte ich, daß man aus den Büchern der Reisenden möglichst viele Dinge dieser Art, aus denen man Nutzen ziehen könnte, nach der Ordnung der Gegenstände zusammenstellte. Aber erstaunlicherweise vergnügen sich die Menschen, während so viel Nützliches zu tun bleibt, fast immer nur mit dem, was schon getan ist, oder mit ganz Unnützem oder wenigstens mit dem minder Wichtigen; und dagegen sehe ich kein Mittel, bis nicht in ruhigeren Zeiten die Öffentlichkeit selbst sich mehr hiermit befaßt.

§ 12. Philal. Ihre Abschweifungen gewähren ebensoviel Vergnügen als Vorteil. Von den Wahrscheinlichkeiten der Tatsachen wollen wir aber zu denen der Meinungen über solche Dinge, die nicht in den Bereich der Sinne fallen, übergehen. Diese sind keines Zeugnisses fähig; so z. B. die Meinungen über das Dasein und Wesen der Geister, der Engel, der Dämonen usw., über die körperlichen Stoffe, welche auf den Planeten und anderen Wohnplätzen des großen Weltgebäudes vorkommen, endlich über die Wirkungsart der meisten Werke der Natur, und alles dessen, war wir nur mit Vermutungen erfassen können, wobei die Analogie die große Wahrscheinlichkeitsregel ist. Denn da derartiges nicht bezeugt werden kann, so kann es nur insofern wahrscheinlich sein, als es mit den feststehenden Wahrheiten mehr oder weniger übereinstimmt. Wenn die starke Reibung zweier Körper Wärme, ja selbst Feuer hervorbringt, wenn die Brechung an durchscheinenden Körpern Farben erscheinen läßt, so schließen wir, daß das Feuer in einer heftigen Bewegung unwahrnehmbarer Stoffteilchen bestehe, und daß die Farben, deren Ursprung wir nicht kennen, aus einer ähnlichen Brechung stammen. Und

[97]) Diese große Realenzyklopädie Theod. Zwingers, welche von Lycosthenes begonnen worden war, erschien in Basel bei Euseb. Episcopius in 29 Teilen, die 4 oder 5 Bände auszumachen pflegen, zuerst 1586 und ist dann noch öfters gedruckt (Sch.).

wenn wir finden, daß eine stufenweise Verknüpfung in allen Teilen der Schöpfung herrscht, die der menschlichen Beobachtung unterworfen werden können ohne irgendeine beträchtliche Lücke zwischen ihnen, so haben wir alle Ursache zu denken, daß die Dinge sich auch nach und nach und in unmerklichen Graden der Vollkommenheit annähern. Es ist schwer zu sagen, wo das Empfindende und Vernünftige beginnt, und welches die tiefste Stufe der lebenden Wesen ist. Es verhält sich hiermit, wie in einem regelmäßigen Kegel, bei welchem die Größe (von der Spitze bis zur Grundfläche) stetig zu- oder abnimmt. Es besteht zwischen manchen Menschen und manchen Tieren ein ungeheurer Unterschied, aber wenn wir den Verstand und die Fähigkeit mancher anderen Menschen und Tiere vergleichen wollten, würden wir darin so wenig Unterschied finden, daß es sehr schwer wäre, sich zu vergewissern, ob der Verstand dieser Menschen stärker oder umfassender sei als dieser oder jener Tiere. Da wir also eine solche unmerkliche Gradabstufung zwischen allen Teilen der Schöpfung vom Menschen bis zu den niedrigsten Teilen unter ihm bemerken, so betrachten wir es kraft der Regel der Analogie als wahrscheinlich, daß es eine ähnliche Gradabstufung in den Dingen gibt, die über uns und außerhalb des Gesichtskreises unserer Beobachtungen liegen; und diese Art von Wahrscheinlichkeit ist die große Grundlage vernunftgemäßer Hypothesen.

Theoph. Auf Grund dieser Analogie urteilt Huygens in seinem Cosmotheoros, daß der Zustand der anderen Hauptplaneten dem des unsrigen ganz ähnlich sei, abgesehen davon, daß der verschiedene Abstand von der Sonne eine gewisse Verschiedenheit verursachen muß[98]). Darüber hat Herr von Fontenelle, welcher schon früher seine geistvollen und gelehrten Unterhaltungen über die Mehrheit der Welten herausgegeben hatte[99]), hübsche Dinge gesagt, indem er die Kunst erfand, einen schwierigen Gegenstand angenehm zu gestalten. Man möchte beinahe sagen, daß es dort, wie in Harlekins Mondkönigreich,

---

[98]) Über Huyghens' Cosmotheoros s. Anm. 40 (Buch III).
[99]) S. Band II, S. 264.

ganz wie bei uns zugeht. Allerdings ist man betreffs der Monde, welche bloß Trabanten sind, ganz anderer Ansicht, als bezüglich der Hauptplaneten. Kepler hat ein kleines Buch hinterlassen, das eine sinnreiche Erdichtung über den Zustand des Mondes enthält[100]), und ein Engländer von Geist hat die spaßhafte Beschreibung von einem Spanier (seiner Erfindung) gegeben, den die Zugvögel nach dem Monde entführten, Cyranos nicht zu erwähnen, der nachher auf die Suche nach diesem Spanier ging[101]). Manche geistreiche Leute, die vom anderen Leben ein schönes Bild entwerfen wollten, lassen die seligen Geister von Welt zu Welt wandern, und unsere Einbildungskraft findet hierin einen Teil des schönen Lebens, das man den Geistern zuschreiben kann. Aber welche Mühe sie sich auch geben mag, so zweifle ich doch, daß sie ihren Zweck erreichen kann, wegen des großen Abstandes zwischen uns und jenen Geistern und deren großer Mannigfaltigkeit. Und bis wir Brillen erfinden, wie Descartes sie uns in Aussicht stellte, um damit auf der Scheibe des Mondes Teile, nicht größer als unsere Häuser, zu unterscheiden, können wir nicht bestimmen, was eine von der unsrigen verschiedene Weltkugel enthält.

Nützlicher und wahrheitsgemäßer würden unsere Vermutungen über die inneren Teile irdischer Körper sein. Ich hoffe, man wird in vielen Fällen über die bloße Vermutung hinauskommen, und glaube schon jetzt, daß wenigstens die heftige Bewegung der Teile des Feuers, von der Sie soeben sprachen, nicht unter diejenigen Dinge gerechnet werden darf, die nur wahrscheinlich sind. Schade, daß die Hypothese Descartes' über die Struktur der Teile der sichtbaren Welt durch die Untersuchungen und Entdeckungen, die man seither gemacht hat, so wenig bestätigt worden ist, oder daß Descartes nicht 50 Jahre später gelebt hat, um uns auf Grund der

---

[100]) Joh. Keppleri mathematici olim imperatorii Somnium seu opus posthumum de Astronomia Lunari divulgatum a M. Ludovico Kepplero filio . . impressum partim Sagani Silesiorum, absolutum Francofurti, sumptibus heredum authoris. Anno 1634. (Opera ed. Frisch, VIII, 27 ff.)

[101]) S. oben S. 228.

jetzigen Kenntnisse eine ebenso geistvolle Hypothese zu geben, wie die es war, die er auf Grund der Kenntnisse seiner Zeit gab.

Was die gradweise Abstufung der Arten betrifft, so haben wir darüber schon in einer früheren Unterredung gesprochen, wobei ich bemerkte, daß manche Philosophen bereits Betrachtungen über die Lücken in den Formen oder Arten angestellt hatten. Alles geht in der Natur stufenweise und nichts sprungweise vor sich: eine Regel hinsichtlich der Veränderungen, die einen Teil meines Gesetzes der Kontinuität ausmacht. Die Schönheit der Natur aber, welche deutliche Wahrnehmungen will, fordert scheinbare Sprünge und sozusagen musikalische Intervalle in den Erscheinungen, und findet ihre Lust daran, die Arten zu mischen. So hat die Natur, wenngleich es in irgendeiner anderen Welt Arten geben mag, die zwischen Mensch und Tier (je nachdem man den Sinn dieser Worte nimmt) in der Mitte stehen, und wenngleich es wahrscheinlich irgendwo vernunftbegabte Wesen gibt, die über uns stehen, es dennoch für gut befunden, sie von uns fernzuhalten, um uns die unstreitige Überlegenheit zu geben, welche wir auf unserem Erdball haben. Ich rede von den Mittelarten und will mich hier nicht auf die menschlichen Individuen, die den Tieren nahestehen, einlassen, weil es sich bei diesen offenbar nicht um einen Mangel in der Fähigkeit selbst, sondern um ein Hemmnis ihrer Ausübung handelt: derart daß, meiner Ansicht nach, der einfältigste Mensch (der sich nicht durch Krankheit oder durch einen anderen, der Krankheit gleichen, dauernden Fehler in einem naturwidrigen Zustande befindet) unvergleichlich viel vernünftiger und gelehriger als das klügste aller Tiere ist, obwohl man mitunter, als ein Spiel des Witzes, das Gegenteil behauptet. Übrigens billige ich die Erforschung der Analogien sehr: das Studium der Pflanzen und der Insekten und die vergleichende Anatomie der Tiere werden uns deren mehr und mehr liefern, besonders wenn man in der Anwendung des Mikroskopes noch mehr als bisher fortschreiten wird. Und bei noch allgemeineren Fragen wird man finden, daß meine Ansichten über die allenthalben bestehenden Monaden, über ihre

endlose Dauer, über die Erhaltung des Lebewesens sowohl wie der Seele, über die in einem gewissen Zustand, wie der Tod der einfachen Tiere ein solcher ist, kaum noch hervortretenden Perzeptionen, über den Körper, den man vernünftigerweise den Geistern zuschreiben muß, über die Harmonie zwischen Seelen und Körpern, der zufolge jedes seinen eigenen Gesetzen vollkommen folgt, ohne durch das andere gestört zu werden, und ohne daß zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Handlungen hierbei ein Unterschied zu machen wäre — man wird, sage ich, finden, daß alle diese Ansichten ganz und gar der Analogie mit all dem entsprechen, was uns bekannt ist, und daß ich sie nur über unsere Beobachtungen hinaus ausdehne, ohne sie auf bestimmte Teile des Stoffes oder auf bestimmte Arten der Tätigkeit zu beschränken, so daß also hier kein anderer Unterschied, als der des Größeren und Kleineren, des Merklichen und Unmerklichen obwaltet.

§ 13. Philal. Nichtsdestoweniger gibt es einen Fall, wo wir der Analogie mit den natürlichen Dingen, die wir durch Erfahrung kennen, weniger Glauben schenken, als dem entgegengesetzten Zeugnisse einer auffallenden Tatsache, die sich von ihnen entfernt. Denn wenn übernatürliche Ereignisse den Zwecken desjenigen, welcher die Macht hat, den Lauf der Natur zu ändern, entsprechen, so haben wir, wenn sie wohl bezeugt sind, keinen Grund, den Glauben an sie zu verweigern, und das ist der Fall bei den Wundern, welche nicht allein selbst Glauben finden, sondern ihn auch anderen Wahrheiten mitteilen, die einer solchen Bestätigung bedürfen. § 14. Endlich gibt es ein Zeugnis, welches über jede andere Bestätigung den Sieg davonträgt: das ist die Offenbarung, d. h. das Zeugnis Gottes, der weder täuschen noch getäuscht werden kann. Die Zustimmung, die wir ihr geben, heißt Glaube, und dieser schließt allen Zweifel ebenso vollständig aus, wie die gewisseste Erkenntnis. Aber die Hauptsache hierbei ist, daß man davon überzeugt ist, daß die Offenbarung göttlich ist, und daß man sicher ist, ihren wahren Sinn zu begreifen, sonst setzt man sich dem Fanatismus und den Irrtümern einer falschen Auslegung aus. Ist jedoch das Vorhandensein und der Sinn

der Offenbarung nur wahrscheinlich, so kann die Beistimmung keine größere Wahrscheinlichkeit haben, als die Gründe, auf die jene Wahrscheinlichkeit sich stützt. Aber davon wollen wir noch weiter sprechen.

Theoph. Die Theologen unterscheiden unter den Motiven der Glaubhaftigkeit, wie sie sie nennen, die natürliche Zustimmung, die aus diesen Motiven hervorgeht und die nicht mehr Wahrscheinlichkeit haben kann, als sie selbst besitzen von der übernatürlichen Zustimmung, die eine Wirkung der göttlichen Gnade ist. Man hat eigene Bücher über die Analyse des Glaubens verfaßt, die nicht ganz miteinander übereinstimmen; aber da wir in der Folge davon reden werden, so will ich jetzt nicht vorwegnehmen, was wir an seinem Orte darüber zu sagen haben werden.

Kapitel XVII.

Von der Vernunft.

§ 1. Philal. Ehe wir vom Glauben besonders reden, wollen wir von der Vernunft handeln. Man versteht unter ihr mitunter klare und wahrhafte Prinzipien, mitunter Folgerungen, die aus solchen Prinzipien abgeleitet sind, mitunter die Ursache und insbesondere die Zweckursache. Hier wollen wir die Vernunft als ein Vermögen betrachten, durch das, wie man annimmt, der Mensch sich von den Tieren unterscheidet und worin seine große Überlegenheit über sie offensichtlich wird. Wir haben ihrer nötig, sowohl um unsere Erkenntnis zu erweitern, als auch um unsere Meinung zu regeln, und sie stellt, genau genommen, zwei Vermögen dar: nämlich den Scharfsinn, der in der Auffindung vermittelnder Ideen besteht, und die Fähigkeit, zu schließen oder Folgerungen zu ziehen. Wir können in der Vernunft folgende vier Stufen in Betracht ziehen: 1) die Entdeckung der Beweisgründe, 2) die Anordnung der Beweisgründe, aus der ihr Zusammenhang ersichtlich wird, 3) das Innewerden des Zusammenhangs in jedem einzelnen Teil der Ableitung, 4) das Ziehen des Schlusses. Diese Stufen kann man bei den mathematischen Beweisen beobachten.

Theoph. Der Vernunftgrund ist die erkannte Wahrheit, deren Zusammenhang mit einer anderen, weniger bekannten bewirkt, daß wir der letzteren beistimmen. Man bezeichnet ihn aber insbesondere und vorzugsweise als Vernunftgrund, sofern er nicht nur die Ursache unseres Urteils, sondern auch der Wahrheit selbst ist, und nennt ihn in dieser Hinsicht auch Grund *a priori*; und die Ursache in den Dingen entspricht dem (Vernunft-) Grunde in den Wahrheiten. Darum wird die Ursache, und insbesondere die Zweckursache, oft selbst auch (Vernunft-) Grund genannt. Dies Vermögen (der Vernunft) nun ist hienieden dem Menschen allein verliehen und kommt bei anderen hier auf Erden nicht vor, denn ich habe schon früher gezeigt, daß der Schatten der Vernunft, der in den Tieren zum Vorschein kommt, nur in der Erwartung eines ähnlichen Erfolgs in Fällen, die den früheren ähnlich erscheinen, besteht, ohne daß erkannt wird, ob derselbe Grund stattfindet. Selbst die Menschen handeln in den Fällen, wo sie bloß Empiriker sind, nicht anders. Aber sie erheben sich über die Tiere, sofern sie die Verknüpfungen in den Wahrheiten einsehen: jene Verknüpfungen, sage ich, die selbst wieder notwendige und allgemeine Wahrheiten bilden. Diese sind selbst dann notwendig, wenn sie nur eine Meinung erzeugen, sofern nach einer genauen Untersuchung das Vorwiegen einer Wahrscheinlichkeit, soweit man urteilen kann, nachgewiesen werden kann; so daß alsdann zwar nicht die Wahrheit der Sache selbst, wohl aber die Richtigkeit der Entscheidung, die die Klugheit in einem solchen Fall erfordert, bewiesen wird. Bei der Einteilung des Vernunftvermögens kann man, wie ich glaube, nach einer ziemlich allgemein angenommenen Ansicht, nicht übel zwei Teile desselben, die Erfindung und das Urteil, unterscheiden. Was die vier Grade betrifft, die Sie in den Beweisführungen der Mathematiker bemerken wollen, so finde ich, daß der erste von ihnen, der darin besteht, die Beweise zu entdecken, gewöhnlich nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit hervortritt. Es handelt sich hierbei um Synthesen, die bisweilen ohne Analyse gefunden worden sind, oder bei denen mitunter die vorausgehende Analyse unterdrückt worden ist. Die Geometer

stellen in ihren Beweisen zuerst den zu beweisenden Satz auf und, um zum Beweise zu gelangen, drücken sie die Data des Problems durch eine bestimmte Figur aus. Dies nennt man Ekthesis. Danach kommen sie zur Vorbereitung und ziehen Hilfslinien, deren sie für die Beweisführung bedürfen; und oft besteht die größte Kunst darin, diese Vorbereitung zu finden. Ist dies geschehen, so geben sie die Beweisführung selbst, indem sie aus dem, was in der Voraussetzung oder Ekthesis gegeben war, und aus dem, was in der Vorbereitung hinzutrat, Folgerungen ziehen, wodurch sie, indem sie zu diesem Zweck die schon bekannten oder bewiesenen Wahrheiten anwenden, zum Schlußsatz gelangen. Es gibt aber Fälle, wo man sich die Ekthesis und die Vorbereitung spart.

§ 4. Philal. Man glaubt allgemein, daß der Syllogismus das große Werkzeug der Vernunft und das beste Mittel in der Ausübung dieses Vermögens ist. Was mich betrifft, so zweifle ich daran, denn er dient nur dazu, die Verknüpfung der Beweise in einem einzigen Beispiele und nicht darüber hinaus sehen zu lassen; dies aber vermag der Geist auch ohnedies ebenso leicht, ja vielleicht noch besser zu erkennen. Auch setzen diejenigen, die sich der Schlußfiguren und Modi zu bedienen wissen, sehr oft den Wert derselben einfach im Glauben an ihre Lehrer voraus, ohne den Grund hiervon einzusehen. Wenn der Syllogismus notwendig ist, so konnte vor seiner Erfindung niemand das Geringste aus Vernunft erkennen, und man müßte sagen, daß Gott, nachdem er aus dem Menschen ein Geschöpf mit zwei Beinen gemacht, dem Aristoteles die Sorge überlassen hätte, ein vernünftiges Wesen aus ihm zu machen; d. h. aus der kleinen Anzahl von Menschen, die er dazu hätte bringen können, die Grundlagen der Syllogismen zu prüfen, unter denen es von mehr als sechzig Arten, die drei Sätze zu bilden und anzuordnen, nur ungefähr vierzehn sichere gibt. Gott hat sich jedoch den Menschen gegenüber gütiger erwiesen; er hat ihnen einen des Vernunftgebrauches fähigen Geist gegeben. Ich sage dies nicht, um Aristoteles herabzusetzen, den ich als einen der größten Männer des Altertums betrachte, dem wenige an Umfang, Feinheit, Scharfsinn des Geistes und Stärke der Urteilskraft gleichkom-

men, und der gerade dadurch, daß er jenes kleine System der syllogistischen Formen erfunden hat, den Gelehrten einen großen Dienst gegen diejenigen geleistet hat, die sich nicht schämen, alles zu leugnen. Jene Formen sind indessen weder das einzige, noch das beste Mittel, zu schließen, und Aristoteles selbst hat sie nicht wiederum vermittels der Formen selbst, sondern durch die ursprüngliche Einsicht in die offenbare Zusammengehörigkeit der Ideen gefunden: auch tritt die Erkenntnis, welche man von dieser Zusammengehörigkeit in der natürlichen Ordnung der mathematischen Beweise erhält, ohne die Hilfe des Syllogismus besser als mit ihr hervor.

Schließen heißt: einen Satz aus einem anderen, den man bereits als wahr ansieht, herausziehen, indem man eine gewisse Verknüpfung von Mittelbegriffen voraussetzt. So wird man z. B. daraus, daß die Menschen in der anderen Welt gestraft werden, schließen, daß sie sich hier in ihren Handlungen selbst bestimmen können. Die Verknüpfung besteht hierbei in Folgendem: Die Menschen werden gestraft werden, und Gott ist derjenige, welcher sie straft, also ist die Strafe gerecht, also ist der Gestrafte schuldig, also hätte er anders handeln können, also besitzt er Freiheit, also hat er das Vermögen, sich selbst zu bestimmen. Man sieht hier den Zusammenhang besser, als wenn man fünf oder sechs ineinander verschlungene Syllogismen vor sich hätte, in denen die Ideen umgestellt, wiederholt und in künstliche Formen eingezwängt worden wären. Es handelt sich darum, zu wissen, welche Verknüpfung eine vermittelnde Idee mit den beiden äußersten Gliedern des Syllogismus habe: aber eben dies ist der Punkt, den kein Syllogismus zeigen kann. Der Geist ist es, der diese Stellung der Ideen zueinander, indem er sie gleichsam nebeneinander legt, auf Grund seines eigenen Blickes gewahr wird. Wozu dient also der Syllogismus? Er ist in den Schulen von Nutzen, wo man sich nicht scheut, die Übereinstimmung solcher Ideen, die augenscheinlich miteinander übereinkommen, zu leugnen. Woher kommt es, daß die Menschen, wenn sie selbst die Wahrheit suchen oder wenn sie sie denen, welche sie aufrichtig zu er-

kennen wünschen, vortragen, niemals Syllogismen machen? Auch ist es deutlich genug, daß die Ordnung:

Mensch — organisches Wesen — lebendig,

(d. h. der Mensch ist ein organisches Wesen und ein organisches Wesen ist lebendig, also ist der Mensch lebendig) natürlicher ist, als die des Syllogismus:

Organisches Wesen — lebendig. Mensch — organisches Wesen. Mensch — lebendig.

(D. h. das organische Wesen ist lebendig, der Mensch ist ein organisches Wesen, also ist der Mensch lebendig.) Allerdings können die Syllogismen dazu dienen, eine falsche Behauptung, die sich unter dem blendenden Glanz rednerischen Schmuckes verbirgt, als solche zu erweisen, und ich habe ehemals geglaubt, daß der Syllogismus wenigstens dazu notwendig wäre, um sich vor den Sophismen zu hüten, die sich hinter blumenreichen Redewendungen verhüllen. Nach einer strengeren Prüfung habe ich jedoch gefunden, daß man die einzelnen Ideen, von denen der Schlußsatz abhängt, nur scharf von allen überflüssigen Zutaten loszulösen und sie in ihrer natürlichen Ordnung hinzustellen braucht, um ihre Inkohärenz zu zeigen. Ich habe jemand gekannt, dem die Regeln des Syllogismus vollständig unbekannt waren, der aber sofort die Schwäche und die falschen Folgerungen eines langen, künstlichen und annehmbar klingenden Vortrages bemerkte, durch den andere, in allen Feinheiten der Logik geübte Leute sich täuschen ließen, und ich glaube, daß es unter meinen Lesern wenige geben wird, die solche Personen nicht kennen. Wäre dem nicht so, so würden die Fürsten bei Dingen, die ihre Krone und Würde angehen, nicht verfehlen, in den wichtigsten Verhandlungen Syllogismen zur Anwendung zu bringen, deren Gebrauch in einem solchen Falle doch nach jedermanns Ansicht lächerlich wäre. In Asien, Afrika und Amerika hat unter den Völkern, die von den Europäern unabhängig sind, fast niemand jemals davon reden hören. Schließlich zeigt es sich, daß, alles in allem genommen, diese scholastischen Formen selbst dem Irrtum nicht weniger unterworfen sind; auch werden die Leute durch diese scholastische Methode selten zum Schweigen gebracht, und noch sel-

tener wirklich überzeugt und gewonnen. Sie werden höchstens anerkennen, daß ihr Gegner geschickter ist, aber darum bleiben sie nichtsdestoweniger von der Gerechtigkeit ihrer Sache überzeugt. Kann man aber trügerische Schlüsse in das Gewand des Syllogismus kleiden, so muß der Trug durch irgendein anderes Mittel als den Syllogismus selbst entdeckt werden können. Ich bin jedoch nicht der Meinung, daß man die Schlußformen verwerfen, noch sich irgendeines Mittels berauben solle, das dem Verstand Hilfe zu gewähren vermag. Es gibt Augen, die Brillen nötig haben; aber wer eine Brille benutzt, soll nicht sagen, daß ohne sie niemand gut sehen kann. Das hieße die Natur allzusehr zugunsten eines künstlichen Mittels herabsetzen, dem sie vielleicht Dank schulden; wenn ihnen nicht umgekehrt begegnet ist, was viele, die sich der Brille zu viel oder zu früh bedienten, an sich erfahren haben: daß sie sich nämlich dadurch ihre Augen so verdorben haben, daß sie ohne diese Hilfe nicht mehr sehen konnten.

Theoph. Ihre Ausführung über den geringen Nutzen der Syllogismen enthält eine Fülle richtiger und schöner Bemerkungen. Man muß in der Tat zugeben, daß die scholastische Form der Vernunftschlüsse wenig in der Welt angewendet wird, und daß sie zu lang sein und Verwirrung stiften würde, wenn man sie ernstlich gebrauchen wollte. Wollen Sie dennoch glauben, daß ich die Erfindung der syllogistischen Form für eine der schönsten, ja der wichtigsten Entdeckungen des menschlichen Geistes halte? Sie ist eine Art allgemeiner Mathematik, deren Bedeutsamkeit noch nicht hinlänglich erkannt ist, und man kann sagen, daß eine Kunst der Unfehlbarkeit in ihr enthalten ist, wenn man sie wohl anzuwenden versteht und wenn diese Anwendung möglich ist, was nicht immer der Fall ist. Freilich muß man wissen, daß ich unter den förmlichen Schlüssen nicht allein jene scholastische Art der Beweisführung, deren man sich in den Schulen bedient, verstehe, sondern jedes Räsonnement, das kraft seiner Form schlüssig ist und bei dem man kein Glied zu ergänzen braucht. Demnach gelten mir ein Kettenschluß (eine Reihe von Syllogismen, bei denen die Wiederholung der einzelnen Glieder vermieden wird), ja

selbst eine richtig angestellte Rechnung, ein algebraischer Calcul, eine Lösung der Infinitesimalanalysis ebenfalls nahezu als „Argumente in Form“, weil die Schlußart in ihnen vorher bewiesen worden ist, so daß man sicher ist, sich in ihr nicht zu täuschen. Auch den Beweisen des Euklid fehlt meistens nur wenig zu förmlichen Argumenten, denn wenn er scheinbare Enthymeme macht, so wird der unterdrückte und scheinbar fehlende Satz durch die Verweisung am Rande wieder eingefügt, da man hierdurch das Mittel erhält, ihn als einen schon bewiesenen aufzufinden. Dadurch wird eine große Kürze erreicht, ohne daß der Beweiskraft Abbruch geschieht. Die Umkehrungen, Zusammensetzungen und Teilungen der Verhältnisse, deren Euklid sich bedient, sind nur spezielle Beweisformen, die den Mathematikern und dem Gegenstand, von dem sie handeln, eigentümlich sind, und sie beweisen diese Formen mit Hilfe der allgemeinen Formen der Logik[102]). Ferner muß man wissen, daß es richtige asyllogistische Folgerungen gibt, die man durch keinen Syllogismus streng beweisen kann, ohne die Termini ein wenig zu verändern, und eben diese Änderung der Termini macht den Schluß zu einem nicht-syllogistischen. Es gibt deren mehrere, wie unter anderen *a recto ad obliquum*, z. B.: Jesus Christus ist Gott, also ist die Mutter Jesu Christi die Mutter Gottes[103]). Ebenso den, den tüchtige Logiker Umkehrung der Beziehung genannt haben, wie z. B. die Folgerung: Wenn David der Vater Salomons ist, so ist Salomon ohne Zweifel Davids Sohn. Auch diese Folgerungen sind indessen durch Wahrheiten, von denen die gewöhnlichen Syllogismen selbst abhängig sind, beweisbar. Übrigens sind die Syllogismen nicht nur kategorisch, sondern auch hypothetisch; und unter diesen letzteren sind die disjunktiven mit inbegriffen. Von den kategorischen kann man sagen, daß sie

---

[102]) Vgl. oben Anm. 15 (Buch IV); unter dem „Sorites“ (vgl. weiter unten) ist hier ein Kettenschluß von der Form A ist B, B ist C, C ist D, also A ist D verstanden.

[103]) Die Behandlung dieser „asyllogistischen“ Schlußformen geht insbesondere auf den von Leibniz hochgeschätzten Joachim Jungius (1587—1657) zurück; vgl. dessen Logica Hamburgensis von 1638 und Band I, S. 33.

einfach oder zusammengesetzt sind. Die einfachen kategorischen Schlüsse sind diejenigen, die man in der gewöhnlichen Weise, d. h. nach den Modi der Figuren, aufzuzählen pflegt: und ich habe gefunden, daß die vier Figuren jede sechs Modi haben, so daß es im ganzen 24 Modi gibt. Die vier gewöhnlichen Modi der ersten Figur ergeben sich lediglich aus der Bedeutung der Zeichen für: Alle, keiner, irgendeiner. Und die beiden, die ich, um nichts außer acht zu lassen, hinzufüge, sind nur die Subalternationen der allgemeinen Sätze. Denn aus den beiden gewöhnlichen Modi: Jedes B ist C, und jedes A ist B, also ist jedes A, C; ebenso: kein B ist C, jedes A ist B, also ist kein A, C, kann man folgende zwei zusätzliche Modi machen: Jedes B ist C, jedes A ist B, also ist einiges A, C; ebenso: Kein B ist C, jedes A ist B, also ist einiges A nicht C. Denn es ist nicht nötig, die Subalternation und ihre Folgerungen: Jedes A ist C, also ist einiges A, C; oder: kein A ist C, also ist einiges A nicht C noch besonders zu erweisen, wenngleich man sie durch identische Sätze, in Verbindung mit den schon festgestellten Modi der ersten Figur auf folgende Art dartun kann: Jedes A ist C, einiges A ist A, also ist einiges A, C. Ebenso: kein A ist C, einiges A ist A, also ist einiges A nicht C. Dergestalt werden die zwei zusätzlichen Modi der ersten Figur durch die beiden ersten gewöhnlichen Modi dieser Figur mit Hilfe der Subalternation bewiesen, die selbst wieder durch die beiden anderen Modi derselben Figur beweisbar ist. Auf dieselbe Weise erhält auch die zweite Figur zwei neue Modi. Die erste und zweite Figur haben also sechs; die dritte hat von jeher sechs gehabt; der vierten pflegte man fünf zu geben, aber es findet sich, daß auch sie nach demselben Prinzip der Ergänzung sechs hat.

Man muß aber wissen, daß die logische Form uns nicht zu jener Ordnung der Sätze zwingt, die man für gewöhnlich anwendet, und ich bin Ihrer Meinung, daß die andere Anordnung: Jedes A ist B, jedes B ist C, also ist jedes A, C, besser wäre. Sie würde insbesondere durch die Kettenschlüsse, die ein Gewebe solcher Folgerungen sind, eingeführt werden. Denn hat man noch einen solchen Schluß: Jedes A ist C, jedes C ist D, also ist jedes A, D,

so kann man aus diesen beiden Schlüssen eine Kette machen, in welcher die Wiederholung der einzelnen Glieder durch folgende Fassung vermieden wird: Jedes A ist B, jedes B ist C, jedes C ist D, also ist jedes A, D. Hier ist, wie man sieht, der unnütze Satz: jedes A ist C, außer acht gelassen und die unnütze Wiederholung eben dieses Satzes, die bei den beiden Syllogismen notwendig war, ist vermieden, denn dieser Satz ist fortan von keinem Nutzen mehr, und die Kette bildet auch ohne ihn ein vollständiges und formell richtiges Argument, wenn ihre Geltung ein für allemal mittels dieser beiden Syllogismen bewiesen worden ist. Es gibt eine unendliche Menge anderer, mehr zusammengesetzter Schlußketten, nicht allein, weil eine größere Zahl einfacher Schlüsse in sie eingeht, sondern auch deshalb, weil die Schlüsse, die als Bestandteile in sie eingehen, untereinander verschiedener sind, denn außer den einfach-kategorischen Schlüssen kann man auch kopulativ-kategorische, ferner neben den kategorischen auch hypothetische Schlüsse hinzuziehen, weiterhin aber außer den vollständigen Syllogismen auch Enthymeme, bei denen die Sätze, die man für an sich evident hält, unterdrückt werden, zulassen. Alles dies nun im Verein mit nicht-syllogistischen Folgerungen, mit den Umstellungen der Sätze und mit zahlreichen Wendungen und Gedanken, in welchen diese Sätze verhüllt sind — infolge der natürlichen Neigung des Geistes zur Abkürzung und der Eigentümlichkeiten der Sprache, wobei sie jedoch zum Teil im Gebrauch der Partikeln wieder zum Vorschein kommen —, ergibt eine Kette des Schlußverfahrens, durch die man jede Art Beweisführung, selbst die eines Redners, wird darstellen können; von allen ihren Zieraten entblößt und entkleidet und auf die logische Form zurückgeführt, zwar nicht im scholastischen Sinne, aber doch immer hinreichend, um die Beweiskraft nach den Gesetzen der Logik zu erkennen. Diese aber sind keine anderen als die des gesunden Menschenverstandes, methodisch geordnet und schriftlich festgelegt, und unterscheiden sich von ihnen nicht mehr als das Gewohnheitsrecht einer Provinz sich nach seiner schriftlichen Festlegung von dem früheren Zustand, in dem es als ungeschriebenes Recht galt, unterscheidet. Nur daß dieses

Recht, wenn es einmal schriftlich fixiert ist und sich daher besser auf einmal übersehen läßt, uns mehr Licht gibt, um es weiter fördern und besser anwenden zu können: denn der natürliche gesunde Menschenverstand, ohne die Hilfe der Kunst, wird, wenn er mit der Analyse eines Schlußverfahrens beschäftigt ist, bisweilen wegen der Geltung der Folgerungen etwas in Verlegenheit sein, wenn er z. B. solche findet, die einen zwar gültigen, aber weniger gebräuchlichen Modus enthalten. Wenn aber ein Logiker verlangte, man solle sich einer solchen Kette nicht bedienen, oder sich selbst derselben nicht bedienen wollte unter dem Vorgeben, daß man alle zusammengesetzten Beweise stets auf einfache Schlüsse, von denen sie in der Tat abhängig sind, zurückführen müsse, so würde er, wie schon bemerkt, einem Menschen gleichen, der die Handelsleute, von denen er etwas kauft, zwingen wollte, ihm die Zahlen der Rechnung eine nach der andern vorzuzählen, wie man an den Fingern abzählt oder die Stunden nach der Stadtuhr zählt. Vermöchte er nun nicht anders zu zählen und könnte er nur an seinen Fingern finden, daß 5 und 3 8 macht, so wäre dies ein Zeichen seiner Beschränktheit, oder wenn er diese Abkürzungen kennte und sich ihrer nicht bedienen, noch anderen erlauben wollte, sie anzuwenden, ein Zeichen seines Eigensinns. Er wäre auch wie jemand, der nicht zulassen wollte, daß man die Grundsätze und schon bewiesenen Lehrsätze anwendete unter dem Vorgeben, man müsse jedes Räsonnement stets auf die ersten Prinzipien zurückführen, wodurch erst der unmittelbare Zusammenhang der Ideen, von dem in der Tat die Mittelsätze abhangen, ans Licht tritt.

Nachdem ich den Nutzen der logischen Formen auf die Art, wie er meiner Ansicht nach gefaßt werden muß, erklärt habe, komme ich zu Ihren Betrachtungen. Da sehe ich nun nicht ein, wie Sie behaupten können, daß der Syllogismus nur dazu diene, die Verknüpfung der Beweise in einem einzigen Beispiel zu erkennen. Sagt man, daß der Geist die Folgerungen stets leicht übersehe, so wird man dies nicht zutreffend finden: denn es gibt manche — wenigstens in den Beweisführungen anderer —, wo man anfangs zu zweifeln Grund hat, solange man den eigentlichen Beweis noch nicht durchschaut. In der Regel

bedient man sich der Beispiele, um die Folgerungen zu rechtfertigen, das ist aber nicht immer sicher genug, obwohl es eine Kunst gibt, solche Beispiele zu wählen, daß sie sich, wenn die Folgerung nicht richtig wäre, als unrichtig ausweisen würden. Ich dächte nicht, daß es in gut geleiteten Schulen erlaubt wäre, ohne jede Scheu offenbare Zusammenhänge zwischen Ideen abzuleugnen, und glaube ebensowenig, daß man den Syllogismus dazu anwendet, um diese Zusammenhänge zu erweisen. Wenigstens ist das nicht sein einziger und hauptsächlicher Gebrauch. Man wird öfter, als man denkt, wenn man die Fehlschlüsse der Schriftsteller prüft, finden, daß sie gegen die Regeln der Logik gefehlt haben, und ich habe es selbst mitunter, sogar in schriftlichen Diskussionen mit redlichen Männern, erfahren, daß man sich erst zu verständigen anfing, wenn man, um ein Chaos von Räsonnements zu entwirren, in förmlichen Schlüssen argumentierte. Es wäre ohne Zweifel lächerlich, bei wichtigen Überlegungen auf scholastische Art mit Schlüssen zu argumentieren, wegen der lästigen und beschwerlichen Weitläufigkeiten dieses Verfahrens, und weil dies ebensoviel wäre, als an den Fingern zu zählen. Andererseits jedoch ist es nur zu wahr, daß bei den wichtigsten Überlegungen, die das Leben, den Staat und das Heil angehen, die Menschen sich oft durch das Gewicht der Autorität, durch den Glanz der Beredsamkeit, durch schlecht angebrachte Beispiele, durch Enthymeme, welche fälschlich die Evidenz dessen, was in ihnen verschwiegen wird, voraussetzen, ja selbst durch fehlerhafte Schlüsse verblenden lassen: so daß eine strenge Logik, aber von einem anderen Gepräge als die schulmäßige, ihnen nur zu notwendig wäre — unter anderem, um zu entscheiden, auf welcher Seite die größte Wahrscheinlichkeit ist. Daß übrigens der gemeine Mann die künstliche Logik nicht kennt und trotzdem richtig, ja mitunter besser, als die in der Logik Geübten zu schließen weiß, beweist deren Nutzlosigkeit ebensowenig, als man die Nutzlosigkeit der künstlichen Arithmetik damit beweisen kann, daß man bei gewöhnlichen Vorfällen manche Leute gut rechnen sieht, ohne daß sie lesen oder schreiben gelernt hätten und ohne daß sie sich auf die Handhabung der Feder oder der Rechenmarken verstünden, ja daß solche Leute selbst

die Fehler eines anderen verbessern können, der rechnen gelernt hat, der sich aber in den Ziffern oder Merkzeichen versehen oder verwirren kann. Allerdings können die Schlüsse auch sophistisch werden, aber dies zu entdecken dienen dann ihre eigenen Gesetze; auch bekehren und überzeugen die Schlüsse nicht immer, aber dies liegt daran, daß durch mißbräuchliche Distinktionen und falsch verstandene Termini der Gebrauch der Syllogismen so weitläufig gemacht wird, daß er schließlich unerträglich würde, wenn man ihn bis zum Ende durchführen sollte.

Es bleibt mir hier nur übrig, Ihr Argument, daß Sie als Beispiel eines klaren Vernunftschlusses ohne logische Form angeführt haben, zu betrachten und zu ergänzen. Gott straft den Menschen (dies ist eine Tatsache, die man annimmt), Gott straft den, welchen er straft, gerecht (dies ist eine Vernunftwahrheit, welche man als bewiesen ansehen kann), also straft Gott den Menschen gerecht (das ist eine syllogistische schlußgemäße Folgerung, welche aber asyllogistisch *a recto ad obliquum* ausgedehnt wird), also wird der Mensch gerecht bestraft (dies ist eine Umkehrung der Relation, welche man aber ihrer Evidenz wegen ausläßt), also ist der Mensch schuldig (dies ist ein Enthymem, in welchem folgender Satz, der in der Tat nur eine Definition ist, ausgelassen wird: der, den man gerecht straft, ist schuldig), also hätte der Mensch anders handeln können (man läßt den Satz aus: der, welcher schuldig ist, hätte anders handeln können), also ist der Mensch frei gewesen (man unterdrückt wiederum den Satz: wer anders hätte handeln können, ist frei gewesen), also hat er (nach der Definition des Begriffs „frei“) die Macht gehabt, sich selbst zu bestimmen, was zu beweisen war. Ich bemerke noch, daß eben dieses Wort „also“ in der Tat sowohl den stillschweigend mitgedachten Satz (daß der, welcher frei ist, die Macht der Selbstbestimmung hat) in sich schließt, als auch dazu dient, die Wiederholung der Begriffe zu vermeiden. In diesem Sinne wäre also hier nichts ausgelassen, und könnte das Argument insofern als vollständig gelten. Man sieht, daß das Beweisverfahren in einer Reihe von Schlüssen besteht, die der Logik gänzlich entsprechen;

denn die Materie dieses Schlusses, über die vielleicht Bemerkungen zu machen oder Aufklärungen zu verlangen wären, will ich für jetzt nicht in Betracht ziehen. Es gibt z. B. Fälle, in denen ein Mensch nicht anders handeln kann und in denen er doch vor Gott schuldig sein könnte, wie wenn es ihm z. B. lieb wäre, daß er seinem Nächsten nicht helfen kann, um eine Entschuldigung zu haben. Um abzuschließen, so gestehe ich, daß die scholastische Form des Schlußverfahrens gewöhnlich unbequem und ungenügend ist und schlecht gehandhabt wird, aber ich behaupte zugleich, daß es nichts Wichtigeres geben könnte, als die Kunst, der wahren Logik gemäß förmlich zu argumentieren, d. h. vollständig dem Inhalt und klar der Ordnung und Gültigkeit der Folgerungen nach, mögen sie an sich evident oder vorher bewiesen sein.

§ 5. Philal. Ich glaubte, daß der Syllogismus noch weniger nützlich oder vielmehr ohne allen Nutzen bei den Wahrscheinlichkeiten sei, weil er nur ein einziges topisches Argument zutage fördert. Jetzt aber sehe ich ein, daß man das, was im topischen Argument selbst Sicheres enthalten ist, d. h. eben die Wahrscheinlichkeit, die ihm zukommt, gründlich beweisen muß, und daß die Kraft der Folgerung in der Form besteht[104]). § 6. Wenn indessen die Syllogismen auch zum Urteil dienlich sein mögen, so zweifle ich doch, daß sie es zur Erfindung, d. h. zur Auffindung von Beweisgründen und zur Gewinnung neuer Entdeckungen sind. Ich glaube z. B. nicht, daß die Entdeckung des 47. Lehrsatzes des ersten Buches des Euklid den Regeln der gewöhnlichen Logik zu danken ist; denn die Erkenntnis geht voraus, und erst nachträglich ist man imstande, sie in syllogistischer Form zu beweisen.

Theoph. Wenn unter den Schlüssen auch die Schlußreihen und alles, was ich förmliche Argumentation genannt

---

[104]) Das „topische Argument" bedeutet nach Aristoteles die Beweisführung aus dem als wahrscheinlich Angenommenen: ein Verfahren, welches Aristoteles im Gegensatz zur apodiktischen und wissenschaftlichen Beweisführung als „dialektisch" bezeichnet . . . Lockes Anhänger bekennt nun, eingesehen zu haben, daß auch das Wahrscheinliche mit syllogistischer Strenge auf mathematischem Wege behandelt werden könne und wenn ein bestimmtes Resultat erzielt werden soll, behandelt werden müsse. (Sch.). Vgl. hierzu oben S. 434.

habe, einbegriffen wird, so kann man sagen, daß jede Erkenntnis, die nicht an sich evident ist, durch Schlußfolgerungen gewonnen wird, welche nur richtig sind, wenn sie ihre gehörige Form haben. Beim Beweis des genannten Satzes, der das Quadrat der Hypotenuse den beiden Quadraten der Katheten gleich erklärt, teilt man das große Quadrat, wie auch die beiden kleineren, in Stücke, wobei es sich zeigt, daß die Stücke der beiden kleinen Quadrate vollständig in dem großen enthalten sind und daß in ihm nicht mehr oder weniger enthalten sein kann. Damit ist die Gleichheit in strenger Form bewiesen, und auch die Gleichheit der einzelnen Stücke wird durch genaue und förmliche Beweisgründe dargetan. Nach Pappus bestand die Analyse der Alten darin, das Gesuchte als bekannt anzunehmen und hieraus so lange Folgerungen zu ziehen, bis man zu etwas Gegebenem oder Bekanntem gelangte[105]). Wie ich bemerkt habe, ist es hierzu erforderlich, daß die Sätze reziprok sind, damit der synthetische Beweis auf den Spuren der Analyse wieder rückwärts geführt werden könne; aber es ist das immer ein Ziehen von Folgerungen. Indessen muß hier bemerkt werden, daß bei den astronomischen oder physischen Hypothesen die Umkehrung nicht statthat, aber da beweist der Erfolg auch nicht die Wahrheit der Hypothese. Er macht sie allerdings wahrscheinlich; aber da diese Wahrscheinlichkeit gegen die Regel der Logik zu verstoßen scheint, wonach Wahres auch aus Falschem erschlossen sein kann, so wird man sagen, daß die logischen Regeln bei den Wahrscheinlichkeitsfragen nicht durchweg Geltung haben. Ich antworte, es sei zwar möglich, daß Wahres aus Falschem geschlossen werde, aber nicht immer wahrscheinlich, besonders wenn eine einfache Hypothese von vielen Wahrheiten Rechenschaft gibt, was selten ist und schwer zustande kommt. Man könnte mit Cardanus sagen, daß die Logik des Wahrscheinlichen andere Folgerungen als die Logik

---

105) S. die συναγωγή des Pappus, Lib. VII. Praefatio, ed. Hultsch, p. 634ff. Eine latein. Übersetzung des Pappus durch Commandinus war 1588 erschienen. Näheres zu dieser Definition der „analytischen Methode“, die nach Proklus' Euklidkommentar auf Platon zurückgeht, bei Hanckel, Zur Gesch. der Mathematik im Altertum u. Mittelalter. Lpz. 1874 S. 137ff.

der notwendigen Wahrheiten hat; doch muß selbst die Wahrscheinlichkeit dieser Folgerungen vermöge der Folgerungen der Logik des Notwendigen bewiesen werden.

§ 3. Philal. Sie scheinen die Verteidigung der gemeinen Logik zu führen, aber ich sehe wohl, daß, was Sie vorbringen, einer höheren Logik angehört, zu der sich die gemeine wie das ABC zur Wissenschaft verhält. Mich erinnert das an eine Stelle des scharfsinnigen Hooker, welcher in seinem Buche über die Kirchenpolitik, Buch I, § 6, die Überzeugung ausspricht, daß, wenn man die rechten Hilfsmittel des Wissens und der Kunst des Räsonnements liefern könnte, die man in unserem für aufgeklärt geltenden Zeitalter nur wenig kennt und um die man sich wenig Mühe gibt, zwischen denen, die sich ihrer bedienen würden und den Menschen von heute hinsichtlich der Gründlichkeit des Urteils ein ebenso großer Unterschied bestehen würde, wie zwischen den Menschen von heute und den Schwachsinnigen. Ich wünschte, daß unsere Unterhaltung manchen zur Veranlassung würde, die wahren Hilfsmittel jener Kunst zu finden, von der dieser große Mann redet, der einen so durchdringenden Geist hatte[106]). Das werden nicht die Nachahmer sein, die wie das Vieh dem betretenen Wege folgen *(imitatorum servum pecus)*[107]). Ich wage indes die Behauptung, daß es in unserem Jahrhundert Männer von solcher Urteilskraft und von so großem Umfange des Geistes gibt, daß sie für den Fortschritt der Erkenntnis neue Wege eröffnen könnten, wenn sie sich die Mühe nehmen wollten, ihre Gedanken diesem Gegenstande zuzuwenden.

Theoph. Sie haben mit dem verstorbenen Hooker richtig bemerkt, daß die Welt sich hierum wenig bemüht; sonst glaube auch ich, daß es Leute gegeben hat und noch gibt, die imstande wären, hierin etwas zu leisten. Man muß indessen gestehen, daß wir gegenwärtig sowohl seitens der Mathematik als seitens der Philosophie große Hilfsmittel besitzen, unter denen der „Versuch über den menschlichen Verstand" von Ihrem ausgezeichneten Freunde nicht das geringste ist. Wir wollen sehen, ob wir nicht daraus Nutzen ziehen können.

[106]) Hooker, The laws of ecclesiastical policy.

[107]) S. Horaz, Episteln L. I, ep. 19, V. 19 (Sch.).

§ 8. Philal. Ich muß Ihnen noch sagen, daß ich in den Regeln des Syllogismus ein offenbares Mißverständnis zu bemerken glaubte; im Laufe unserer Unterredung aber haben Sie mich hierin wankend gemacht. Gleichwohl will ich Ihnen mein Bedenken vortragen. Man sagt, kein Schlußverfahren könne beweiskräftig sein, wenn es nicht wenigstens einen allgemeinen Satz enthalte. Nun scheint es aber, daß nur die besonderen Dinge den unmittelbaren Gegenstand unserer Schlußfolgerungen und unserer Erkenntnisse bilden: denn diese Erkenntnisse beschäftigen sich lediglich mit der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Ideen, deren jede nur ein besonderes Dasein hat und nur ein einzelnes Ding darstellt.

Theoph. Sobald Sie die Ähnlichkeit zwischen den Dingen denken, denken Sie darin schon etwas mehr, und nur darin besteht eben die Allgemeinheit. Sie werden kein einziges unserer Argumente vorbringen können, ohne dabei allgemeine Wahrheiten anzuwenden. Zu bemerken ist jedoch, daß man hinsichtlich der Form die besonderen Sätze unter die allgemeinen begreift. Denn obwohl es in Wahrheit nur einen Apostel Petrus gegeben hat, so kann man doch sagen, daß, wer auch immer der Apostel Petrus gewesen ist, dieser seinen Herrn und Meister verleugnet hat. Der Schluß: „Petrus hat seinen Herrn und Meister verleugnet; Petrus ist Jünger gewesen, also hat ein Jünger seinen Herrn und Meister verleugnet“ enthält also zwar nur besondere Urteile als Obersätze, aber in allgemein bejahender Form, so daß er dem Modus Darapti der dritten Figur zuzurechnen sein wird.

Philal. Ich wollte Ihnen noch sagen, daß es mir besser schiene, die Prämissen des Syllogismus umzustellen und zu sagen: Jedes A ist B, jedes B ist C, also ist jedes A, C; statt: jedes B ist C, jedes A ist B, also ist jedes A, C. Nach dem, was Sie gesagt haben, scheint es aber, daß man sich hiervon in der Tat nicht entfernt und daß man beide Arten zu demselben Modus zählt. Immerhin ist, wie Sie bemerkt haben, die Anordnung, die von der gewöhnlichen Logik abweicht, geeigneter, eine Kette von mehreren Syllogismen zu bilden.

Theoph. Ich bin durchaus Ihrer Ansicht. Man scheint

indessen geglaubt zu haben, daß es für den Lehrzweck besser sei, mit allgemeinen Sätzen, wie es die Obersätze in der ersten und zweiten Figur sind, zu beginnen, und es gibt auch Redner, die diese Gewohnheit haben. Aber der Zusammenhang tritt in der Ordnung, die Sie vorschlagen, doch besser hervor[108]). Ich habe früher bemerkt, daß Aristoteles einen besonderen Grund für die gewöhnliche Anordnung gehabt haben kann. Denn statt zu sagen: A ist B, sagt er gewöhnlich: B ist in A. Indem er nun diese Ausdrucksweise anwendet, so muß für ihn gerade die von Ihnen geforderte Verbindung jene in der traditionellen Logik übliche Stellung ergeben. Denn statt zu sagen: B ist C. A ist B, also ist A, C, wird er nun sagen: C ist in B, B ist in A, also ist C in A. Statt z. B. zu sagen: Das Rechteck ist isogon (oder hat gleiche Winkel), das Quadrat ist ein Rechteck, folglich ist das Quadrat isogon, wird Aristoteles, ohne die Sätze umzustellen, durch diese Formulierung der Sätze, in welcher die Termini in ihrer Stellung umgekehrt sind, dem medius terminus seine mittlere Stelle erhalten und sagen: Das Isogone ist im Rechteck, das Rechteck ist im Quadrat, also ist das Isogone im Quadrat. Auch ist diese Ausdrucksweise nicht zu verachten, denn in der Tat ist das Prädikat im Subjekt oder auch die Idee des Prädikats in der des Subjekts inbegriffen. Z. B. das Isogone ist im Rechteck, denn das Rechteck ist diejenige Figur, deren sämtliche Winkel als rechte untereinander gleich sind; also ist in der Idee des Rechtecks die Idee einer Figur enthalten, deren sämtliche Winkel gleich sind, was eben die Idee des Isogonen ist. Die gewöhnliche Art der Urteilsstellung bezieht sich mehr auf die Individuen, während die des Aristoteles vorzugsweise auf die Ideen oder Universalien geht. Denn, sage ich: Jeder Mensch ist ein lebendes Wesen, so will ich sagen, daß alle Menschen unter allen lebenden Wesen enthalten sind; aber gleichzeitig verstehe ich darunter, daß die Idee des lebenden Wesens in der des Menschen inbegriffen ist.

---

108) Die traditionelle Anordnung, bei der der Obersatz vorangestellt wird, geht auf Aristoteles, die umgekehrte, die den Untersatz voranstellt, insbesondere auf Petrus Ramus und Gassendi zurück.

„Lebendes Wesen“ umfaßt mehr Individuen als „Mensch“, aber Mensch umfaßt mehr Ideen oder Wesensbestimmungen; das eine hat mehr Exemplare, das andere mehr Realitätsgrade; das eine hat mehr Umfang, das andere mehr Inhalt. Auch kann man in der Tat sagen, daß die ganze Lehre vom Schluß durch die Lehre *de continente et contento,* d. h. von dem Enthaltenden und dem Enthaltenen, bewiesen werden könnte; welche von der Lehre vom Ganzen und Teil verschieden ist, denn das Ganze ist immer größer als der Teil, aber das Enthaltende und das Enthaltene sind sich mitunter gleich, wie dies in den reziproken Sätzen der Fall ist[109]).

§ 9. Philal. Ich fange an, mir eine ganz andere Vorstellung von der Logik zu bilden, als ich sie früher hatte. Ich nahm sie für ein Schülerspiel, jetzt aber sehe ich, daß es, auf die Art, wie Sie es verstehen, gleichsam eine allgemeine Mathematik in ihr gibt. Gebe Gott, daß man sie über ihren gegenwärtigen Stand hinaus noch weiter fördere, damit wir darin jene wahren Hilfsmittel der Vernunft finden können, von denen Hooker sprach und die den Menschen weit über seinen gegenwärtigen Zustand hinausheben würden. Die Vernunft ist ein Vermögen, das solcher Hilfsmittel um so mehr bedarf, als ihr Umfang recht beschränkt ist, und als sie uns bei vielen Gelegenheiten im Stich läßt. Dies ist der Fall: 1) weil uns oft schon die Ideen selbst fehlen (§ 10), und dann 2) weil sie oft dunkel und unvollkommen sind, während wir dort, wo sie klar und distinkt sind, wie bei den Zahlen, keine unübersteiglichen Schwierigkeiten finden und in keinen Widerspruch geraten. § 11. Oft stammt 3) die Schwierigkeit auch daher, daß uns die vermittelnden Ideen fehlen. Man weiß, wie man vor der Entdeckung der Algebra, dieses großen Werkzeuges und dieser erlesenen Probe menschlichen Scharfsinns, manche Beweise der alten Mathematiker mit Staunen betrachtete. § 12. Es kommt auch

---

[109]) Vgl. hierzu die „Initia rerum mathematicarum metaphysica“ Band I, S. 56 und die Abhandl. „Specimen Geometriae luciferae“ Math. VII, 261: „Doctrina de coincidente aut non coincidente est ipsa doctrina logica de formis syllogismorum“. Leibniz hat hier das Grundprinzip der modernen algorithmischen Logik formuliert, vgl. Couturat, La Logique de Leibniz, S. 305.

vor, daß man 4) auf falschen Prinzipien fußt, was auf Schwierigkeiten führen kann, bei denen uns die Vernunft statt uns aufzuklären, nur noch um so mehr in Verwirrung bringt. § 15. Endlich wird die Vernunft auch 5) durch Termini, deren Bedeutung unbestimmt ist, gehemmt.

Theoph. Ich weiß nicht, ob es uns so sehr an Ideen, d. h. an distinkten Ideen, mangelt, als man glaubt. Was die verworrenen Ideen, oder vielmehr die sinnlichen Bilder oder, wenn Sie wollen, Eindrücke betrifft, wie Farben, Geschmäcke usw., die ein Resultat mehrerer an sich deutlicher, von uns jedoch nicht deutlich apperzipierter Ideen sind, so fehlen uns hiervon unendlich viele, die für andere Geschöpfe passender als für uns sind. Aber diese Eindrücke dienen auch mehr als Grundlage der Instinkte und der empirischen Beobachtungen, als daß sie für die Vernunfterkenntnis Stoff darbieten — es sei denn, daß sie von deutlichen Perzeptionen begleitet sind. Das hauptsächlichste Hemmnis liegt also in der mangelhaften Erkenntnis, die wir von den deutlichen Ideen besitzen, welche in den verworrenen Vorstellungen verborgen sind; und selbst wenn sich unseren Sinnen oder unserem Geiste alles in voller Bestimmtheit darstellt, so verwirrt uns mitunter die Menge der Dinge, die in Betracht zu ziehen sind. Wenn man z. B. einen Haufen von 1000 Kugeln vor Augen hat, so ist es offenbar, um die Zahl und die Eigenschaften dieser Menge zu übersehen, von großem Wert, sie in Figuren zu ordnen, wie man dies in den Magazinen tut, um eine deutliche Vorstellung von ihnen zu gewinnen, ja sie sogar derart in eine feste Ordnung zu bringen, daß man sich die Mühe sparen kann, sie mehr als einmal zu zählen. Die Vielheit der Umstände, die zu beachten sind, bewirkt auch, daß sogar in der Wissenschaft der Zahlen sehr große Schwierigkeiten vorkommen, denn man sucht in ihr nach Abkürzungen und weiß mitunter nicht, ob die Natur in ihren geheimen Tiefen für den Fall, um den es sich handelt, solche zur Verfügung hat. Gibt es z. B. dem Anschein nach etwas Einfacheres als den Begriff der Primzahl?, d. h. einer ganzen Zahl, die durch keine andere, ausgenommen durch die Einheit und sich selbst, teilbar ist. Dennoch sucht man noch immer nach einem positiven und leichten Merk-

mal, um solche Zahlen mit Sicherheit zu erkennen, ohne alle Primfaktoren auszuprobieren, welche kleiner sind als die Quadratwurzel der gegebenen Primzahl. Es gibt eine Menge von Kennzeichen, vermöge deren man ohne viel Rechnen erkennen kann, daß diese oder jene Zahl keine Primzahl ist; aber man verlangt hier eines, um eine Zahl wenn sie eine Primzahl ist, als solche leicht und sicher zu erkennen. Dies hat auch zur Folge, daß die Algebra noch immer so unvollkommen ist, obgleich es nichts besser Bekanntes gibt, als die Ideen, deren sie sich bedient, weil sie nur die Zahlen im allgemeinen bezeichnen; denn bis jetzt ist noch keine Methode veröffentlicht worden, auf Grund deren man die irrationalen Wurzeln irgendeiner Gleichung über den vierten Grad hinaus (einen einzigen, sehr beschränkten Fall ausgenommen) ziehen könnte. Auch sind die Methoden, deren sich Diophant, Scipio Du Fer und Louis von Ferrara für die Gleichungen zweiten, dritten und vierten Grades bedient haben, um sie auf den ersten Grad zu reduzieren oder um eine unreine Gleichung in eine reine zu verwandeln, alle untereinander verschieden[110]), d. h. die, welche für einen Grad gilt, unterscheidet sich von der, die für einen anderen gilt[111]). Denn der zweite Grad oder die quadratische Gleichung wird dadurch auf den ersten zurückgeführt, daß man nur das zweite Glied wegschafft. Der dritte Grad oder die kubische Gleichung ist dadurch gelöst worden, daß durch die Zerlegung des Unbekannten in Teile glücklicherweise eine Gleichung des zweiten Grades sich herausbringen läßt. Im vierten Grad oder bei den biquadratischen Gleichungen fügt man beiden Seiten der Gleichung etwas hinzu, um aus beiden Seiten

---

110) Diophants Reduktion der gemischten quadratischen Gleichungen auf Gleichungen des ersten Grades findet sich im 6. Buche seiner *Ἀριθμητικά*. Scipione del Ferro wirkte von 1496—1526 als Lehrer der Mathematik in Bologna; seine Methode zur Auflösung kubischer Gleichungen von der Form $x^3 + ax = b$ wird von Cardano in seiner „Ars magna de Regulis Algebraicis" erwähnt. Luigi Ferrari ist ein Schüler Cardanos, der in dessen bekannten Prioritätsstreit mit Tartaglia für ihn eintrat. (Näheres bei Cantor, Gesch. der Mathem.[3] I, 433 ff., II, 482 ff.).

111) Im Text: c'est à dire celle qui sert pour un degré, differe *un degré* de celle qui sert pour l'autre; in der Übersetzung sind die kursiv gesetzten Worte, die wohl auf einen Schreibfehler zurückgehen, gestrichen worden.

die Wurzel ziehen zu können, und wieder findet es sich glücklicherweise, daß man, um zu diesem Zweck zu gelangen, nur eine kubische Gleichung nötig hat. Aber dies alles ist nur eine Mischung von Glück und Zufall mit Kunst oder Methode; und als man dieses Verfahren auf die beiden letzten Grade anzuwenden versuchte, wußte man noch nicht, ob es gelingen würde. Auch ist noch ein anderer Kunstgriff nötig, um beim fünften oder sechsten Grade zum Ziel zu kommen. Und obwohl Descartes geglaubt hat, daß die Methode, deren er sich bei den Gleichungen vierten Grades bedient hat, indem er nämlich die Gleichung als aus zwei anderen quadratischen Gleichungen entstanden betrachtet (ein Verfahren, das aber im Grunde nicht mehr leisten kann, als das des Louis von Ferrara), auch bei den Gleichungen sechsten Grades von Erfolg sein werde, so hat sich dies nicht bestätigt[112]). Diese Schwierigkeit zeigt, daß selbst die klarsten und distinktesten Ideen uns nicht immer alles geben, was man verlangt und was sich aus ihnen gewinnen läßt. Und auch hieraus ergibt sich, daß die Algebra weit entfernt ist, die Erfindungskunst zu sein, weil sie selbst einer noch allgemeineren Kunst bedarf; ja man kann sagen, daß die allgemeine figürliche Charakteristik, d. h. die Kunst der Zeichen, ein erstaunliches Hilfsmittel ist, weil sie die sinnliche Vorstellung entlastet. Man kann nicht zweifeln, daß die Alten etwas dieser Art gehabt haben, wenn man die Arithmetik des Diophant und die geometrischen Bücher des Apollonius und Pappus sieht. Vieta hat ihr eine größere Ausdehnung gegeben, indem er nicht nur die Unbekannte der Gleichung, sondern auch die gegebenen Zahlen durch allgemeine Charaktere ausdrückte und hierbei in der Rechnung tat, was Euklid schon beim Beweis getan hatte. Descartes hat sodann den Gebrauch dieser Rechnung auf die Geometrie ausgedehnt, indem er die Linien durch die Gleichungen bezeichnete. Noch nach der Entdeckung unserer modernen Algebra hat jedoch Bouillaud (Ismael Bullialdus)[113]), ein ohne Zweifel ausgezeichneter Mathematiker, den ich

[112]) Vgl. Descartes' Géométrie, Livre III (Paris 1564, S. 108ff.)
[113]) Ismael Boulliau (1605—1694).

noch in Paris gekannt habe, des Archimedes Beweisführungen über die Spirale nur mit Verwunderung betrachtet und konnte nicht begreifen, wie dieser große Mann darauf gekommen wäre, die Tangente dieser Linie für die Messung des Kreises zu benutzen. Der Pater Gregor von St. Vincent scheint dies richtig erraten zu haben, indem er annimmt, daß er durch den Parallelismus der Spirale mit der Parabel darauf gekommen sei[114]). Aber diese Methode ist nur eine spezielle, während die neue Infinitesimalrechnung, welche mittels der Differenzen fortschreitet, auf welche ich gekommen bin und welche ich mit Erfolg veröffentlicht habe, ein allgemeines Verfahren angibt, dem gegenüber jene Entdeckung vermittelst der Spirale nur ein Spiel und ein ganz leichter Versuch ist, wie fast alles, was man bisher über die Dimensionen der krummen Linien gefunden hatte. Der Vorteil dieser neuen Rechnungsart besteht ferner auch darin, daß sie die sinnliche Vorstellung aus dem Spiel bringt — bei den Problemen, die Descartes aus seiner Geometrie ausgeschlossen hatte, unter dem Vorwand, daß sie meist nur eine mechanische Lösung zulassen, im Grunde aber deshalb, weil sie sich für seinen Calcul nicht eigneten[115]). Was die Irrtümer betrifft, welche aus zweideutigen Ausdrücken entstehen, so hängt es von uns ab, sie zu vermeiden.

Philal. Es gibt noch einen Fall, wo die Vernunft nicht angewandt werden kann, wo man ihrer aber auch nicht bedarf und wo der Blick mehr gilt, als die Vernunft. Dies findet bei der intuitiven Erkenntnis statt, in welcher der Zusammenhang der Ideen und Wahrheiten unmittelbar angeschaut wird. Von dieser Art ist die Erkenntnis der unzweifelhaften Grundsätze, und ich bin zu glauben versucht, daß dies derjenige Grad der Evidenz ist, welchen die Engel schon jetzt haben, und den die Geister der Gerechten, wenn sie zur Vollendung gelangt

---

[114]) Gregorius v. Sanct Vicentius (1584—1667); vgl. sein Opus geometricum quadraturae circuli et sectionum coni (1647).

[115]) Descartes hatte sich bekanntlich auf die Untersuchung algebraischer Kurven beschränkt, alle jene Linien aber, die sich nicht in algebraischen Gleichungen bestimmten Grades ausdrücken lassen, als „mechanische Kurven" von der Geometrie ausgeschlossen; vgl. seine Geometrie Buch I.

sind, in einem zukünftigen Stande über Unzähliges, was gegenwärtig unserem Verstande entgeht, haben werden. § 15. Das Beweisverfahren indes, das sich auf vermittelnde Ideen gründet, gibt eine Vernunfterkenntnis. Denn die Verknüpfung der vermittelnden Idee mit den äußersten Gliedern der Schlußfolge ist notwendig und wird durch eine Nebeneinanderstellung beider mit Evidenz erkannt, so daß hier ein ähnlicher Fall vorliegt, als wenn man eine Elle bald an dies Stück Tuch, bald an ein anderes anlegt, um die Gleichheit beider zu zeigen. § 16. Wenn aber der Zusammenhang nur wahrscheinlich ist, so ergibt das Urteil nur eine Meinung.

Theoph. Gott allein hat den Vorzug, nur intuitive Erkenntnisse zu haben. Die seligen Geister aber, wenn sie auch von unseren groben Körpern losgelöst sind, und selbst die Genien, mögen sie noch so erhaben sein, müssen, trotzdem ihre Erkenntnisart der intuitiven unvergleichlich näher als die unsere steht und trotzdem sie oft mit einem Blicke durchschauen, was wir nur auf Grund von Folgerungen mit der Zeit und mit Mühe finden, doch auch auf ihrem Erkenntniswege Schwierigkeiten finden, denn sonst wäre ihnen die Lust, Entdeckungen zu machen, die eine der größten ist, versagt. Jedenfalls muß man zugestehen, daß es eine unzählige Menge Wahrheiten geben wird, die ihnen entweder für immer oder zeitweilig verborgen sind und zu denen sie nur mittels Folgerungen und auf Grund der Beweisführung, ja oft nur auf Grund von Vermutungen gelangen können.

Philal. Also sind diese Genien, wenngleich vollkommen, so doch Wesen wie wir, und es ist, als wenn Sie, wie Harlekin als Kaiser des Mondes, sagten: alles geht wie hier bei uns zu.

Theoph. Das will ich auch sagen, wenn auch nicht in jeder Hinsicht, so doch was den Grund der Dinge angeht: denn die Arten und Stufen der Vollkommenheit sind bis ins Unendliche verschieden. Der Grund ist indessen überall derselbe, was in meinem System eine Fundamentalregel ist, die meine ganze Philosophie beherrscht. So denke ich die unbekannten oder nur verworren bekannten Dinge nur nach Maßgabe derer, welche uns deutlich bekannt sind, ein Grundsatz, durch den die

Philosophie leicht wird und den man, wie ich glaube, notwendig auf diese Art gebrauchen muß. Wenn aber diese Philosophie, was den Grund der Dinge betrifft, die einfachste ist, so ist sie, was die Arten der Ausführung des Grundplans betrifft, die reichste: denn die Natur kann diese Arten ins Unendliche variieren, wie sie es auch in der Tat, und zwar mit so viel Fülle und so viel Schmuck und Ordnung tut, als man sich nur vorstellen kann. Aus diesem Grunde glaube ich, daß es keinen noch so erhabenen Geist gibt, welcher nicht unendlich viel andere über sich hat. Obschon wir nun aber so vielen vernünftigen Wesen nachstehen, so haben wir doch den Vorteil, auf diesem unserem Erdballe in allem Sichtbaren nicht unseresgleichen zu haben und ohne Widerrede den ersten Rang einzunehmen, so daß wir bei aller Unwissenheit, in der wir stecken, doch immer das Vergnügen haben, nichts zu erblicken, was uns übertrifft. Und wenn wir eitel wären, so könnten wir wie Cäsar denken, welcher lieber der Erste in einem Dorf als in Rom der Zweite sein wollte. Übrigens rede ich hier nur von den natürlichen Erkenntnissen dieser Geister, und nicht von der seligen Schau, noch von den übernatürlichen Erleuchtungen, welche ihnen Gott gewähren kann.

§ 10. Philal. Da jeder sich der Vernunft entweder für sich selbst oder einem anderen gegenüber bedient, so wird es nicht überflüssig sein, einige Betrachtungen über vier Arten von Argumenten anzustellen, die die Menschen zu brauchen pflegen, um andere für ihre Ansicht zu gewinnen oder um sie wenigstens in einer Art von Respekt zu erhalten, der sie am Widerspruch verhindert. Das erste Argument kann man *Argumentum ad verecundiam* nennen; es besteht darin, daß man die Meinung derer anführt, welche durch ihr Wissen, ihren Rang, ihre Macht oder aus irgendeinem anderen Grunde Ansehen gewonnen haben; denn wenn ein anderer sich daraufhin nicht sogleich ergibt, so ist man geneigt, ihm vorzuwerfen, daß er voller Eitelkeit sei, ja ihn selbst der Unverschämtheit zu zeihen. § 20. Es gibt zweitens ein *argumentum ad ignorantiam*, sofern man nämlich fordert, daß der Gegner den Beweis annehme oder einen besseren vorbringe. § 21. Es gibt 3) ein *argumentum ad hominem*, wenn man jemand durch das, was er selbst gesagt hat, in die Enge treibt.

§ 22. Endlich gibt es 4) ein *argumentum ad judicium*, welches darin besteht, Beweismittel anzuwenden, die aus irgendeiner Quelle der Erkenntnis oder der Wahrscheinlichkeit hergeleitet sind: und dieses ist das einzige von allen, was uns vorwärts bringt und belehrt, denn wenn ich vor Respekt nicht zu widersprechen wage oder nichts Besseres zu sagen weiß oder mir selbst widerspreche, so folgt daraus nicht, daß der andere recht hat. Ich kann bescheiden, unwissend, im Irrtum sein, und bei alledem kann es sich herausstellen, daß auch mein Gegner sich getäuscht hat.

Theoph. Man muß ohne Zweifel einen Unterschied zwischen dem machen, was zu sagen angebracht ist, und zwischen dem, was man als wahr zu glauben hat. Da indessen die meisten Wahrheiten kühn behauptet werden können, so besteht gegen eine Meinung, die man verhehlen muß, ein gewisses Vorurteil. Das Argument *ad ignorantiam* ist gut in den Fällen, wo es sich um eine Mutmaßung handelt, bei der es vernünftig ist, sich so lange an eine Meinung zu halten, bis das Gegenteil bewiesen wird. Das Argument *ad hominem* hat die Wirkung zu zeigen, daß die eine oder die andere Behauptung des Gegners falsch ist und daß dieser also, wie man es auch nehme, sich geirrt hat. Man könnte noch andere Argumente, deren man sich bedient, anführen, zum Beispiel das, welches man *ad vertiginem* nennen könnte, wobei man so schließt: Wenn dieser Beweis nicht angenommen wird, haben wir gar kein Mittel, über den Punkt, um den es sich handelt, zur Gewißheit zu kommen; was man als eine Ungereimtheit betrachtet. Dieses Argument ist in gewissen Fällen brauchbar, z. B. dann, wenn jemand die ursprünglichen und unmittelbaren Wahrheiten, z. B. daß nichts zu derselben Zeit sein und nichtsein kann oder daß wir selbst existieren, leugnen wollte; denn wenn er recht hätte, würde es kein Mittel geben, irgend etwas zu erkennen. Wenn man sich aber gewisse Prinzipien gemacht hat und sie aufrechterhalten will, weil sonst das ganze System irgendeiner einmal angenommenen Lehre zusammenfallen würde, so ist das Argument nicht entscheidend, denn man muß zwischen dem unterscheiden, was zur Aufrechterhaltung unserer Erkenntnisse notwendig ist, und dem, was

nur unseren angenommenen Meinungen oder unserem praktischen Verhalten als Stütze dient. Man hat bei den Juristen mitunter eine ähnliche Schlußart gebraucht, um die Verurteilung oder Tortur angeblicher Zauberer auf die Aussagen anderer, desselben Verbrechens Angeklagter hin zu rechtfertigen; denn, sagte man, wenn dies Argument fällt, wie wollen wir sie überführen? Auch behaupten bisweilen manche Autoren im Strafrecht, daß bei Tatsachen, bei denen es schwieriger ist, zu einer vollständigen Überführung zu gelangen, leichtere Beweise als genügend gelten können. Aber dies ist kein vernünftiger Grund. Es beweist nur, daß man mehr Sorgfalt anwenden muß, nicht aber, daß man leichter glauben dürfe, ausgenommen in Fällen äußerst gefährlicher Verbrechen, wie in Sachen des Hochverrats, wo diese Erwägung von Gewicht ist, nicht um jemand zu verdammen, sondern um ihn zu verhindern, Schaden anzurichten. Hier kann es also ein Mittelding, nicht zwischen Schuldig und Unschuldig, wohl aber zwischen Verurteilung und Landesverweisung geben, bei solchen Urteilen, bei denen das Gesetz und die Gewohnheit dies zulassen. Eines ähnlichen Argumentes hat man sich seit einiger Zeit in Deutschland bedient, um das Schlagen schlechter Münze zu beschönigen; denn, (sagte man), wenn man sich an die vorgeschriebenen Regeln halten wollte, würde man nicht ohne Verlust Münzen schlagen können. Es muß also erlaubt sein, den Metallgehalt zu verschlechtern. Aber abgesehen davon, daß man alsdann nur das Gewicht und nicht den Metallgehalt oder den Münzwert verringern dürfte, um die Falschmünzerei besser zu verhüten, so setzt man hier ein Verhalten als notwendig voraus, das es in keiner Weise ist; denn es gibt kein göttliches Gebot oder menschliches Gesetz, welches jemanden nötigt, Geld zu schlagen, wenn er weder Bergwerke hat, noch sich Silber in Barren verschaffen kann; und Geld aus Geld zu schlagen ist ein schlechter Gebrauch, der natürlicherweise die Verschlechterung nach sich zieht. Aber wie wollen wir, (sagen sie), unser Münzregal ausüben? Die Antwort ist leicht. Begnügt euch damit, etwas Weniges in gutem Silber auszumünzen, selbst mit einem kleinen Verlust, wenn ihr glaubt, es sei für euch von solcher Wichtigkeit, unter

den Prägstock gebracht zu werden, ohne daß ihr es nötig hättet oder dazu berechtigt wäret, die Welt mit schlechtem Gelde zu überschwemmen.

§ 23. Philal. Nachdem wir ein Wort über unsere Vernunft im Verhältnis zu anderen Menschen gesagt haben, wollen wir etwas über sie, in ihrem Verhältnis zu Gott, hinzufügen. Hier haben wir zwischen dem, was gegen die Vernunft, und dem, was über die Vernunft ist, zu unterscheiden. Von der ersteren Art ist alles, was mit unseren klaren und distinkten Ideen unverträglich ist; von der zweiten jede Ansicht, von der wir nicht einsehen, daß ihre Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit aus der Sinnlichkeit oder der Reflexion mit Hilfe der Vernunft abgeleitet werden kann. So ist das Dasein von mehr als einem Gott gegen die Vernunft, die Auferstehung der Toten aber über die Vernunft.

Theoph. Was ihre Definition dessen, was über die Vernunft ist, betrifft, so finde ich hierüber, wenigstens wenn Sie diesen Ausdruck in seinem gewöhnlichen Sinne nehmen, noch etwas zu bemerken. Denn mir scheint, daß auf die Art, wie diese Definition gefaßt ist, sie einerseits zu weit und andererseits nicht weit genug geht. Folgen wir ihr, so würde alles, was wir nicht wissen und in unserem gegenwärtigen Zustand nicht zu erkennen vermögen, z. B. ob dieser oder jener Fixstern größer oder kleiner ist als die Sonne, oder ob der Vesuv in diesem oder jenem Jahr Feuer speien wird, über die Vernunft sein. Doch sind dies Tatsachen, deren Erkenntnis uns nicht darum, weil sie über die Vernunft, sondern weil sie über die Sinne hinausgehen, zu hoch ist; denn wir könnten hierüber sehr wohl urteilen, wenn wir vollkommenere Organe und eine genauere Kenntnis der Umstände besäßen. Es gibt ferner Schwierigkeiten, die zwar über unser gegenwärtiges Vermögen, aber nicht über die Vernunft überhaupt, hinausgehen, z. B. gibt es hier auf Erden keinen Astronomen, der eine Sonnenfinsternis im Zeitraume eines Paternosters und ohne die Feder zur Hand zu nehmen, genau berechnen könnte, während es vielleicht Genien gibt, denen dies nur ein Spiel wäre. All dies also ließe sich mit Hilfe der Vernunft erkennen oder ausführen, wenn man eine genauere Bekanntschaft mit den Tat-

sachen, vollkommenere Organe und einen erhabeneren Geist voraussetzt.

Philal. Dieser Einwurf fällt weg, wenn ich meine Definition nicht allein von unserer Sinnlichkeit oder Reflexion, sondern auch von der jedes möglichen anderen geschaffenen Geistes verstehe.

Theoph. Wenn Sie es so nehmen, haben Sie recht. Aber es wird dann die andere Schwierigkeit übrig bleiben, daß nämlich Ihrer Definition zufolge nichts mehr über die Vernunft geht, weil Gott immer die Mittel dazu gewähren könnte, irgendeine beliebige Wahrheit mit Hilfe der Sensation und Reflexion zu erkennen, wie in der Tat die größten Mysterien uns durch das Zeugnis Gottes bekannt werden, das man auf Grund der Motive zum Glauben, auf denen unsere Religion ruht, anerkennt. Diese Motive nun sind ohne Zweifel von der Sensation und Reflexion abhängig. Nicht dies also scheint die Frage zu sein, ob das Vorhandensein einer Tatsache oder die Wahrheit eines Satzes aus den Voraussetzungen abgeleitet werden kann, deren sich die Vernunft bedient, — d. h. aus der Sinnlichkeit und der Reflexion oder auch aus dem äußeren und inneren Sinne —, sondern ob ein erschaffener Geist das Wie dieser Tatsache oder den apriorischen Grund dieser Wahrheit zu erkennen fähig ist; so daß man sagen kann, daß das, was über die Vernunft ist, mit den Methoden und Kräften der erschaffenen Vernunft, so groß und erhaben sie immer sein mag, zwar ergriffen, aber nicht begriffen werden kann. Gott allein ist es vorbehalten, es zu verstehen, wie ihm allein zukommt, es auszuüben.

Philal. Diese Betrachtung scheint mir triftig, und auf diese Weise will ich meine Definition verstanden wissen. Auch bestärkt mich eben diese Betrachtung in meiner Meinung, daß die Ausdrucksweise, nach welcher die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt wird, obgleich sie große Autorität genießt, dennoch ungehörig ist: denn durch die Vernunft eben verifizieren wir das, was wir glauben müssen. Der Glaube ist eine feste Zustimmung, und eine Zustimmung kann, richtig gehandhabt, nur auf gute Gründe hin gegeben werden. Wer glaubt, ohne irgendeinen Grund zum Glauben zu besitzen, der mag in seine Einbildungen verliebt sein, aber es ist nicht wahr,

daß er die Wahrheit sucht, noch daß er seinem göttlichen Meister den rechten Gehorsam leistet; denn dieser will vielmehr, daß er von den Fähigkeiten, die er ihm zum Schutz gegen den Irrtum verliehen hat, Gebrauch mache. Sonst wäre es, wenn er auf dem rechten Wege ist, bloßer Zufall, und wenn er auf dem falschen ist, sein eigenes Verschulden, für das er verantwortlich ist.

Theoph. Ich stimme Ihnen durchaus bei, wenn Sie verlangen, daß der Glaube in der Vernunft begründet sein muß: denn warum sollten wir sonst die Bibel dem Koran oder den alten Büchern der Brahmanen vorziehen? Auch haben unsere Theologen und andere Gelehrte dies ganz richtig erkannt, und diesem Umstand haben wir so viele schöne Werke über die Wahrheit der christlichen Religion und so viele schöne Beweise zu danken, die man gegenüber den Heiden und anderen Ungläubigen aus alter und neuer Zeit geltend gemacht hat. Auch haben verständige Leute stets diejenigen für verdächtig gehalten, welche vorgaben, daß man sich, wo es sich um den Glauben handele, um Gründe und Beweise nicht zu bemühen brauche: etwas, was in der Tat unmöglich ist, wenn Glaube nicht Nachsprechen oder Wiederholen und gedankenloses Hingehenlassen bedeutet, wie es freilich so mancher tut, ja wie es der Charakter mancher Nationen, mehr als anderer, ist. Als daher einige aristotelische Philosophen des 15. und 16. Jahrhunderts, von denen sich (wie man aus den Briefen des verstorbenen Naudé und den Naudeana urteilen kann), noch lange Zeit Spuren erhalten haben, zwei einander entgegengesetzte Wahrheiten, eine philosophische und eine theologische, behaupten wollten, hat das letzte lateranische Konzil unter Leo X. sich dem mit Recht widersetzt, wie ich schon bemerkt zu haben glaube[116]). Auch erhob sich früher ein ganz ähnlicher Streit zu Helmstädt zwischen dem Theologen Daniel Hoffmann und dem Philosophen Cornelius Martin, jedoch mit dem Unterschiede, daß der Philosoph die Philosophie mit der Offenbarung zu versöhnen suchte, während der Theolog den Nutzen der Philosophie ableugnen wollte. Der Herzog Julius aber,

116) Näheres hierüber in den „Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel unique" (1702); s. oben Band II, S. 48f. und Anm. 314 u. 315.

der Gründer der Universität, erklärte sich für den Philosophen[117]). Allerdings hat zu unserer Zeit ein Mann von größtem Ansehen erklärt, daß man sich in Glaubenssachen, um klar zu sehen, die Augen ausreißen müsse, und Tertullian sagt irgendwo: es ist wahr, denn es ist unmöglich; man muß es glauben, denn es ist eine Ungereimtheit[118]). Aber mag auch die Absicht derer, die sich auf diese Art erklären, gut sein, so sind doch ihre Ausdrücke immer übertrieben und können Unheil stiften. St. Paul redet viel richtiger, wenn er sagt, daß die Weisheit Gottes vor den Menschen Torheit ist, weil nämlich die Menschen die Sachen nur nach ihrer Erfahrung, die äußerst beschränkt ist, beurteilen, und alles, was nicht damit übereinstimmt, ihnen als eine Ungereimtheit erscheint. Aber dies Urteil ist sehr verwegen, denn es gibt sogar eine Unendlichkeit natürlicher Dinge, die uns für ungereimt gelten würden, wenn sie uns jemand erzählte; wie dem König von Siam die Erzählung von dem Eis, das Flüsse bedeckt, so erschien. Aber die Ordnung der Natur selbst ist, da sie nicht von metaphysischer Notwendigkeit ist, nur in einem freien Entschluß Gottes begründet, so daß er, aus höheren Gründen der Gnade, sich von ihr entfernen kann, wenngleich man dies nur auf gültige Beweise hin annehmen darf, die nur von Gottes Zeugnis selbst herrühren dürfen. Ist dies gehörig bewährt, so muß man sich ihm völlig unterwerfen.

Kapitel XVIII.

Vom Glauben, von der Vernunft und deren bestimmten Grenzen.

§ 1. Philal. Wir wollen uns indessen der angenommenen Sprechweise fügen und es uns gefallen lassen, daß man in einem gewissen Sinne den Glauben von der Vernunft unterscheidet. Dann ist es aber billig, daß man diesen Sinn ganz genau erklärt und die Grenzen

---

[117]) Über diesen Streit zwischen dem Theologen Dan. Hoffmann und dem Aristoteliker Corn. Martin (Martini) s. E. L. Th. Henckes Werk: Georg Calixtus und seine Zeit, S. 73ff. (Sch.).

[118]) S. Tertullian, De carne Christi, Cap. V: „Mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est."

zwischen beiden festsetzt, denn die Ungewißheit über diese Grenzen hat sicherlich in der Welt große Streitigkeiten hervorgerufen, ja vielleicht sogar große Unordnungen verursacht. Wenigstens ist offenbar, daß, bis man sie bestimmt hat, alles Streiten vergeblich ist: denn indem man über den Glauben streitet, muß man die Vernunft gebrauchen. § 2. Ich finde, daß sich jede Sekte mit Vergnügen der Vernunft bedient, so lange sie glaubt, aus ihr einigen Nutzen ziehen zu können; sobald indessen die Vernunft zu versagen beginnt, ruft man: das ist ein Glaubensartikel, welcher über der Vernunft steht. Aber der Gegner könnte sich derselben Ausflucht bedienen, wenn man versuchen wollte, gegen ihn mit Vernunftgründen zu streiten, falls man ihm nicht wenigstens bemerkt, warum ihm das in einem gleichscheinenden Falle nicht erlaubt sein solle. Ich setze dabei voraus, daß die Vernunft hier die Entdeckung der Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit der Sätze ist, welche wir aus den Erkenntnissen abgeleitet haben, die wir durch den Gebrauch unserer natürlichen Fähigkeiten, d. h. durch Sensation und Reflexion erworben haben; während der Glaube die Zustimmung zu einem Satze ist, der auf die Offenbarung gegründet ist: d. h. auf eine außergewöhnliche Mitteilung, in der Gott ihn zur Kenntnis der Menschen gebracht hat. § 3. Aber auch ein von Gott inspirierter Mensch kann anderen keine neue einfache Idee mitteilen, weil er sich nur der Worte oder anderer Zeichen oder der Verknüpfung solcher Zeichen bedienen kann, die in uns nur solche einfachen Vorstellungen erwecken, wie sie die Gewohnheit mit ihnen verbunden hat. Mochte auch St. Paul noch so viel neue Ideen empfangen haben, als er in den dritten Himmel entrückt wurde, so ist doch alles, was er davon sagen konnte, nur: es sind Dinge, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und die nie in eines Menschen Herz gekommen sind. Gesetzt, es gäbe auf dem Jupiter Geschöpfe mit sechs Sinnen, und Gott gebe einem Menschen wie wir die Vorstellungen dieses sechsten Sinnes auf übernatürliche Weise, so würde dieser Mensch doch nicht imstande sein, sie durch Worte im Geiste der anderen Menschen hervorzubringen. Man muß also zwischen ur-

sprünglicher und überlieferter Offenbarung unterscheiden. Die erstere besteht in einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf unseren Geist, der wir keine Schranken setzen können; die andere kommt uns nur auf den gewöhnlichen Wegen der Mitteilung zu und kann keine neuen einfachen Ideen in uns hervorrufen. Allerdings könnten uns auch solche Wahrheiten, die man durch die Vernunft entdecken kann, durch eine überlieferte Offenbarung mitgeteilt werden, wie wenn Gott den Menschen geometrische Lehrsätze hätte mitteilen wollen, aber dies hätte dann nicht dieselbe Sicherheit gegeben, als wenn wir den Beweis für diese Sätze aus der Verknüpfung der Ideen besäßen. So hatte auch Noah eine sicherere Erkenntnis der Sündflut, als wir sie durch das Buch Mosis erhalten, und so war die Gewißheit dessen, der Moses selber schreiben und der ihn Wunder tun sah, die seine göttliche Eingebung bezeugten, größer als die unsrige. § 5. Daher kann die Offenbarung nicht gegen eine klare Evidenz der Vernunft gehen, weil wir selbst dann, wenn sie unmittelbar und ursprünglich ist, mit Evidenz wissen müssen, daß wir uns, indem wir sie Gott zuschreiben, nicht irren, und daß wir ihren Sinn richtig erfassen. Diese Evidenz nun kann niemals größer sein, als die unserer intuitiven Erkenntnis, und folglich kann kein Satz als göttliche Offenbarung angenommen werden, wenn er dieser unmittelbaren Erkenntnis kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Sonst bliebe in der Welt kein Unterschied mehr zwischen Wahrheit und Falschheit, kein Maßstab des Glaubhaften und des Unglaubhaften, übrig. Auch läßt sich nicht denken, daß von Gott, diesem wohltätigen Urheber unseres Daseins, etwas komme, was, wenn es als wahrhaft angesehen würde, die Grundlagen unserer Erkenntnis umstürzen und alle unsere geistigen Vermögen unnütz machen müßte. § 6. Und diejenigen, die die Offenbarung nur mittelbar entweder durch Überlieferung von Mund zu Mund oder auf schriftlichem Wege erhalten haben, bedürfen noch mehr der Vernunft, um sich ihrer zu versichern. § 7. Indessen bleibt es immer wahr, daß diejenigen Dinge, welche über das, was wir mit Hilfe unserer natürlichen Fähigkeiten möglicherweise entdecken könnten, hinausgehen, wie der

Fall der aufrührerischen Engel, die Auferstehung der Toten, die eigentlichen Gegenstände des Glaubens sind. § 9. Hierin muß man allein die Offenbarung hören. Und selbst hinsichtlich der wahrscheinlichen Sätze werden wir uns, wenn eine evidente Offenbarung vorliegt, gegen die Wahrscheinlichkeit entscheiden.

Theoph. Wenn Sie den Glauben nur für das nehmen, was in Motiven der Glaubhaftigkeit (wie man sie nennt) begründet ist und ihn von der inneren Gnade, welche den Geist unmittelbar zu ihm bestimmt, trennen, so ist alles von Ihnen Gesagte unbestreitbar. Man muß zugestehen, daß es viele Urteile gibt, deren Evidenz die Gewißheit der Urteile, die sich auf dergleichen Motive stützen, übertrifft. Die einen gehen hierbei weiter als die anderen, ja es gibt eine Menge von Leuten, die solche Motive niemals gekannt und noch weniger erwogen haben und die folglich überhaupt nichts besitzen, was als ein Motiv der Wahrscheinlichkeit gelten könnte. Aber die innere Gnade des H. Geistes tritt hier als unmittelbare Ergänzung auf übernatürliche Weise ein, und dies macht eben das aus, was die Theologen eigentlich einen göttlichen Glauben nennen. Allerdings gibt ihn Gott stets nur, wenn der Glaube, der in uns hierdurch bewirkt wird, in der Vernunft begründet ist; denn sonst würden hierdurch die Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit zerstört und der Schwärmerei Tür und Tor geöffnet werden; aber es ist nicht nötig, daß alle, welche diesen göttlichen Glauben haben, diese Gründe erkennen, und noch weniger, daß sie sie stets vor Augen haben. Sonst würden die Einfältigen und die Laien, wenigstens heutzutage, niemals den wahren Glauben haben; ja auch die am meisten Unterrichteten hätten ihn gerade dann nicht, wenn sie seiner vielleicht am meisten bedürfen würden, denn sie können die Gründe des Glaubens nicht stets im Gedächtnis gegenwärtig haben. Die Frage vom Gebrauch der Vernunft in der Theologie ist eine von denen, die am meisten umstritten worden sind; sowohl zwischen den Sozinianern und denen, welche man in einem allgemeinen Sinne Katholiken nennen kann, als auch zwischen den Reformierten und Evangelischen, wie man in Deutschland vorzugsweise diejenigen nennt,

welche manche sehr unpassend als Lutheraner bezeichnen. Ich erinnere mich einmal eine, soviel ich weiß, noch ungedruckte Metaphysik von einem Sozinianer Stegmanus gelesen zu haben (nicht von Josua Stegmann, der sogar gegen die Sozinianer geschrieben hat), auf der anderen Seite hat ein sächsischer Theolog, Kessler, eine Logik und einige andere philosophischen Disziplinen ausdrücklich gegen die Sozinianer abgefaßt[119]). Man kann im allgemeinen sagen, daß die Sozinianer zu rasch in der Verwerfung alles dessen sind, was der Ordnung der Natur nicht entspricht, selbst wenn sie dessen Unmöglichkeit nicht absolut beweisen können. Aber auch ihre Gegner gehen mitunter zu weit und treiben das Mysterium bis zu den Grenzen des Widerspruchs, worin sie der Wahrheit, welche sie zu verteidigen trachten, Abbruch tun. Ich war überrascht, einmal in der *Summa theologiae* des Pater Honoré Fabry, der sonst einer der gescheitesten seines Ordens gewesen ist, zu sehen, daß er, wie es außer ihm noch manche andere Theologen tun, jenes große Prinzip, daß Dinge, welche einem dritten gleich sind, untereinander gleich sind, in göttlichen Dingen leugnete[120]). Das heißt, ohne es zu wollen, den Gegnern gewonnenes Spiel geben, und jeder vernünftigen Überlegung alle Sicherheit nehmen. Man muß vielmehr sagen, daß dieses Prinzip hier falsch angewandt ist. Derselbe Schriftsteller verwirft in seiner Philosophie die virtuellen Unterschiede, welche die Scotisten in den erschaffenen Dingen annehmen, weil sie, sagt er, das Prinzip des Widerspruchs umstoßen würden; und wenn man ihm einwirft, daß man diese Unterscheidungen in Gott annehmen muß, so antwortet er, daß der Glaube es be-

---

[119]) Die Metaphysik des Christoph Stegmann (der ebensowohl von Josua Stegmann, Professor in Leipzig, Wittenberg und Rinteln, wie von seinem Bruder Joachim Stegmann, einem bekannten Socinianer zu unterscheiden ist, wird von Leibniz auch in der Theodicee P. I, § 16 erwähnt. Andreas Kesslers Examen Metaphysicae Photinianae ist 1648, sein Examen logicae Photinianae 1663 erschienen.

[120]) Honoratius Fabri (1606—1688); von seinen Werken ist außer der von Leibniz zitierten „Summula theologica" sein System der Physik bekannt (Physica i. e. scientia rerum corporearum in X tractatus distributa, Lugd. 1669). Vgl. den Briefwechsel zwischen Leibniz und Fabri aus dem Jahre 1671—73, Gerh. IV, 241 ff.

fehle. Wie kann aber der Glaube irgend etwas befehlen, was ein Prinzip umwirft, ohne das jeder Glaube, jede Bejahung oder Verneinung eitel wäre? Unmöglich können also zwei wahre Sätze zu gleicher Zeit einander völlig kontradiktorisch entgegengesetzt sein, und wenn A und C nicht dasselbe sind, so muß notwendig das B, welches mit A identisch ist, als etwas anderes genommen werden als jenes B, welches mit C identisch ist. Nicolaus Vedelius, Professor in Genf und später in Deventer, hat einmal ein Buch unter dem Titel Rationale theologicum veröffentlicht, dem Johann Musaeus, Professor in Jena (einer evangelischen Universität in Thüringen), ein anderes Buch über denselben Gegenstand, d. h. über den Gebrauch der Vernunft in der Theologie, entgegensetzte[121]. Ich erinnere mich, beide früher geprüft und bemerkt zu haben, daß hierbei die Hauptstreitfrage durch Nebenfragen in Verwirrung gebracht wurde: z. B. durch die Frage, was ein theologischer Schluß sei, und ob man über ihn nach den Begriffen, aus denen er besteht, oder nach seinem Beweismittel beurteilen müsse, und ob also Occam Recht oder Unrecht darin gehabt habe, daß das Wissen von ein und derselben Folgerung stets dasselbe ist, welches Mittels man sich auch zu ihrem Beweise bedienen möge. Auch mit einer Menge anderer noch unbedeutenderer Spitzfindigkeiten, die nur den Gebrauch der Ausdrücke betreffen, hält man sich in diesen Büchern auf. Indessen gab Musaeus selbst zu, daß die Vernunftprinzipien, deren Notwendigkeit rein logischer Natur ist, d. h. diejenigen, deren Gegenteil einen Widerspruch in sich schließt, in der Theologie mit Sicherheit angewendet werden können und müssen, während er mit Recht leugnete, daß das, was nur im physischen Sinne notwendig ist (d. h. das, was sich auf die induktive Beobachtung des tatsächlichen Verlaufs der Natur und auf die Naturgesetze stützt, die sozusagen von göttlicher Einsetzung sind), hinreiche, um den Glauben an ein Mysterium oder an ein Wunder zu

---

[121]) Über die Kontroverse zwischen Vedelius (Rationale theologicum de necessitate et vero usu principiorum rationis in controversiis theologicis) und Musaeus (De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis) s. Leibniz Theodicee P. I § 20.

widerlegen, weil es von Gott abhängt, den gewöhnlichen Lauf der Dinge zu verändern. So kann man der Naturordnung gemäß behaupten, daß ein und dieselbe Person nicht gleichzeitig Mutter und Jungfrau sein kann, oder daß ein menschlicher Körper notwendig sinnlich wahrnehmbar sein muß, obgleich es Gott möglich ist, das Gegenteil von beiden zu bewirken. Auch Vedelius scheint mit dieser Unterscheidung einverstanden zu sein. Man streitet aber mitunter darüber, ob gewisse Prinzipien logisch oder nur physisch notwendig sind. Von dieser Art ist der Streit mit den Sozinianern, ob die Substanz vervielfältigt werden kann, ohne daß die besondere Wesenheit vervielfältigt wird, und der Streit mit den Zwinglianern, ob ein Körper an mehr als einem Orte sein kann. Nun muß man zugeben, daß allemal, wenn die logische Notwendigkeit nicht bewiesen ist, man in einem Satz nur eine physische Notwendigkeit annehmen kann. Aber es bleibt meiner Meinung nach noch eine Frage übrig, die von den eben erwähnten Schriftstellern nicht zur Genüge geprüft worden ist. Gesetzt nämlich, es findet sich auf der einen Seite der wörtliche Sinn eines Textes der Heiligen Schrift und auf der anderen eine starke Wahrscheinlichkeit einer l o g i s c h e n oder wenigstens einer anerkannten p h y s i s c h e n U n m ö g l i c h k e i t: ist es dann vernünftiger, dem wörtlichen Sinn oder dem philosophischen Prinzip zu entsagen? Sicherlich gibt es Stellen, wo man kein Bedenken trägt, den Wortsinn zu verlassen, wie z. B., wenn die Schrift Gott Hände gibt und ihm Zorn, Reue und andere menschliche Affekte zuschreibt; sonst müßte man sich zu den Anthropomorphisten schlagen oder zu gewissen englischen Fanatikern, die glaubten, daß Herodes tatsächlich in einen Fuchs verwandelt worden sei, weil Jesus Christus ihn mit diesem Namen nannte. Hier müssen die Auslegungsregeln eintreten; bieten diese aber nichts dar, auf Grund dessen der buchstäbliche Sinn zugunsten des philosophischen Grundsatzes bestritten werden müßte und enthält im übrigen der wörtliche Sinn nichts, was Gott eine Unvollkommenheit beimißt oder irgendeine Gefahr für das praktische Verhalten in sich schließt, so ist es sicherer und sogar vernünftiger, ihm zu folgen.

Die beiden eben genannten Schriftsteller streiten ferner über das Unternehmen Kekermanns, welcher die Trinität durch die Vernunft beweisen wollte, wie Raimundus Lullus dies schon früher versucht hatte[121]). Aber Musaeus erkennt mit großer Billigkeit an, daß wenn der Nachweis des reformierten Schriftstellers gut und richtig gewesen wäre, nichts dagegen einzuwenden gewesen wäre, und er recht gehabt hätte, hinsichtlich dieses Punktes zu behaupten, das Licht des Heiligen Geistes könne durch die Philosophie entzündet werden. Beide haben auch die berühmte Frage verhandelt, ob diejenigen, welche ohne von der Offenbarung des Alten oder Neuen Testaments Kenntnis erlangt zu haben, in den Gesinnungen einer natürlichen Frömmigkeit gestorben sind, hierdurch gerettet werden und Vergebung ihrer Sünden erlangen könnten? Man weiß, daß Clemens von Alexandria, Justinus Martyr und der h. Chrysostomus sich dieser Ansicht zuneigten, ja ich habe einst Pelisson nachgewiesen, daß viele ausgezeichnete Lehrer der römischen Kirche, weit entfernt, die nicht hartnäckigen Protestanten zu verdammen, sogar die Heiden von der Seligkeit nicht haben ausschließen wollen, indem sie behaupteten, daß jene, von denen ich eben sprach, durch einen Akt der Zerknirschung hätten gerettet werden können: d. h. durch einen Akt der Reue, die sich auf die Liebe zum Guten gründet, vermöge deren man Gott über alle Dinge liebt, weil seine Vollkommenheiten ihn im höchsten Maße liebenswert machen. Dies hat dann zur Folge, daß man von ganzem Herzen getrieben wird, sich nach seinem Willen zu richten und seine Vollkommenheiten nachzuahmen, um sich mit ihm näher zu vereinigen, und es erscheint gerecht, daß Gott seine Gnade denen nicht versage, die solche Gesinnungen hegen. Und ohne von Erasmus und Ludovico Vives zu sprechen, führte ich die Ansicht des Jakob Payva Andradius, eines sehr berühmten portugiesischen Lehrers seiner Zeit an, der einer der Theologen des Tridentiner Konzils gewesen war und

---

[122]) Über Raimundus Lullus vgl. Band I, S. 41, sein Versuch, die Trinität zu beweisen, findet sich besonders in der „Disputatio fidei et intellectus"; Berthold Keckermanns „Systema theologicum" ist 1615 in Hannover erschienen. Vgl. Theodicee P. I § 59.

sogar gesagt hatte, daß diejenigen, welche nicht dieser Ansicht wären, Gott im höchsten Grade grausam sein ließen *(neque enim, inquit, immanitas deterior ulla esse potest)*. Pelisson hatte Mühe, dies Buch in Paris zu finden: ein Beweis, wie zu ihrer Zeit geschätzte Schriftsteller in der Folge oft vernachlässigt werden[123]). Bayle hat daher gemeint, daß viele den Andradius nur auf Treu und Glauben nach den Angaben seines Gegners Chemnitius anführen. Dies mag wohl sein; was aber mich betrifft, so hatte ich ihn, ehe ich ihn zitierte, gelesen. Sein Streit mit Chemnitius hat ihn auch in Deutschland berühmt gemacht, denn er war, gegen diesen Autor, für die Jesuiten eingetreten und man findet in seinem Buche einige spezielle Nachrichten über den Ursprung dieses berühmten Ordens. Ich habe bemerkt, daß einige Protestanten diejenigen, die über den erwähnten Gegenstand seiner Meinung sind, Andradier nennen. Es hat Autoren gegeben, welche eigens über die Seligkeit des Aristoteles auf Grund dieser nämlichen Prinzipien unter Billigung der Zensoren geschrieben haben. Auch sind die Bücher Collins' in Latein und La Mothe le Vayers im Französischen über die Seligkeit der Heiden sehr bekannt. Ein gewisser Fr. Puccius aber ging zu weit[124]). Der h. Augustin, so gescheit und scharfsinnig er gewesen ist, ist in ein anderes Extrem verfallen, so daß er sogar die ohne Taufe gestorbenen Kinder verdammt, und die Scholastiker scheinen recht gehabt zu haben, ihm hierin nicht zu folgen; wenngleich manche sonst gescheite Männer, darunter solche von großem Verdienst, aber in dieser

---

[123]) Dieser Briefwechsel zwischen Leibniz und Pelisson ist bei Dutens (I, S. 678 ff.) und später ausführlicher in Foucher de Careils Ausgabe von Leibniz' Werken veröffentlicht worden. Die Schrift des Diego de Payva de Andrada, auf die Leibniz sich hier bezieht, führt den Titel: „Orthodoxicarum explicationum de religionis christianae capitibus LX contra Chemnitium, Venetiis 1564, (vgl. über sie Dutens I, 34).

[124]) La Mothe le Vayers Schrift „De la vertu des païens" ist zuerst in Paris 1642 erschienen. Puccius hat in der Schrift „de efficacitate Christi servatoris in omnibus et singulis hominibus quatenus homines sunt" die Meinung aufgestellt, daß alle Menschen durch die natürliche Kraft der Vernunft oder durch den natürlichen Glauben an den Weltschöpfer selig werden könnten. Claude Pajon war Geistlicher in Orleans (Sch.).

Hinsicht von etwas misanthropischer Gemütsart, die Lehre jenes Kirchenvaters wieder aufbringen wollten und sie vielleicht noch übertrieben haben[125]). Dieser Geist scheint auch einigen Einfluß in den Streitigkeiten zwischen manchen allzu leidenschaftlichen Lehrern und den Jesuiten, die als Missionare in China tätig waren, gehabt zu haben, welche angedeutet hatten, daß die alten Chinesen die wahre Religion ihrer Zeit und wahre Heilige gehabt hätten, und daß die Lehre des Konfuzius nichts Abgöttisches oder Atheistisches enthalte. Es scheint aber, daß man in Rom richtiger daran getan hat, eine der größten Nationen nicht verdammen zu wollen, ohne sie gehört zu haben. Wohl uns, daß Gott mehr Menschenliebe besitzt als die Menschen. Ich kenne Leute, die sich in der Meinung, ihren Eifer durch harte Ansichten beweisen zu müssen, einbilden, man könne nicht an die Erbsünde glauben, ohne in diesem Punkte ihrer Ansicht zu sein; aber darin irren sie sich. Auch folgt nicht, daß diejenigen, welche die Heiden oder andere, die der gewöhnlichen Heilsmittel entbehren, retten wollen, dies den bloßen Kräften der Natur zuschreiben müssen (obwohl vielleicht einige Kirchenväter dieser Ansicht gewesen sind), denn man kann sagen, daß Gott, wenn er kraft seiner Gnade in ihnen einen Akt der Zerknirschung hervorbringt, in ihnen auch stets, sei es tatsächlich, sei es der Anlage nach, immer aber auf übernatürliche Weise, vor dem Tode, wenn es auch nur in den letzten Augenblicken wäre, das ganze Licht des Glaubens und die ganze Glut der Liebe, welche ihnen zur Seligkeit nötig ist, entzündet. So erklären auch die Reformierten bei Vedelius die Ansicht Zwinglis, der sich über diesen Punkt der Seligkeit tugendhafter Heiden ebenfalls so entschieden ausgesprochen hat, als die Lehrer der römischen Kirche es nur immer tun konnten. Auch hat diese Lehre um deswillen nichts mit der speziellen Lehre der Pelagianer oder Semipelagianer gemein, von der, wie man weiß, Zwingli weit entfernt war[126]). Und da man, im Gegen-

---

[125]) Eine Anspielung, die sich auf die Theologen von Port Royal, insbesondere auf Pascal zu beziehen scheint.

[126]) Über die Lehre der Pelagianer und Semi-Pelagianer vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] III, 175ff., 225ff.

satz zu den Pelagianern, eine übernatürliche Gnade, bei allen denen, welche den Glauben haben, lehrt (worin die drei anerkannten Religionen übereinstimmen, ausgenommen vielleicht die Schüler Pajons), ja da man sogar den Kindern, die die Taufe empfangen, den Glauben oder wenigstens Regungen, die ihm ähnlich sind, zuspricht, so ist es nicht sehr außerordentlich, ihn — wenigstens in der Todesstunde — Leuten von gutem Willen zuzugestehen, die nicht das Glück gehabt haben, auf die gewöhnliche Weise im Christentum unterrichtet zu werden. Das Vernünftigste aber ist, über so wenig bekannte Punkte nichts bestimmen zu wollen und sich im allgemeinen mit dem Urteil zu begnügen, daß Gott nichts tun könne, was nicht voller Güte und Gerechtigkeit ist: *melius est dubitare de occultis, quam litigare de incertis.* (Augustin L. 8. Gen. ad litt. c. 5.)

Kapitel XIX.
Vom Enthusiasmus.

§ 1. Philal. Wollte Gott, daß alle Theologen und der h. Augustin selbst immer den Grundsatz befolgt hätten, der in diesen Worten ausgedrückt ist. Die Menschen glauben aber, daß der Geist des Dogmatismus ein Zeichen ihres Eifers für die Wahrheit sei, und doch gilt gerade das Gegenteil. Man liebt sie nur in dem Maße wahrhaft, als man es liebt, die Beweise zu prüfen, die sie als das, was sie ist, zu erkennen geben. Überstürzt man dagegen sein Urteil, so tut man dies stets auf weniger reine Beweggründe hin. § 2. Die Herrschsucht ist einer der gewöhnlichsten, und eine gewisse Vorliebe für seine eigenen Träumereien ist ein zweiter Grund, aus dem der Enthusiasmus entspringt. § 3. Mit diesem Namen bezeichnet man den Fehler derjenigen, welche sich einbilden, sie hätten eine unmittelbare Offenbarung, wenn diese nicht in der Vernunft gegründet ist. § 4. Und wie man sagen kann, daß die Vernunft eine natürliche Offenbarung ist, die, wie die Natur selbst, Gott zum Urheber hat, so kann man andererseits sagen, daß die Offenbarung eine übernatürliche Vernunft ist, d. h. eine Vernunft, die durch eine neue Summe von

Entdeckungen, welche unmittelbar von Gott ausgehen, bereichert ist. Aber diese Entdeckungen setzen voraus, daß wir das Mittel besitzen, sie als solche zu erkennen, und dies ist die Vernunft selbst: sie also verbannen wollen, um der Offenbarung Platz zu machen, hieße sich die Augen ausreißen, um die Trabanten des Jupiter besser durch ein Teleskop zu sehen. § 5. Die Quelle des Enthusiasmus liegt darin, daß eine unmittelbare Offenbarung bequemer und kürzer ist, als ein langes und mühsames Schlußverfahren, das zudem nicht immer von glücklichem Erfolge begleitet ist. Mat hat zu allen Zeiten Menschen gesehen, deren melancholisches Temperament in Verein mit ihrer Frömmigkeit und mit der hohen Meinung, die sie von sich selbst hatten, sie zu dem Glauben verleitete, daß sie eine ganz andere Vertrautheit mit Gott hätten, als die anderen Menschen. Sie setzen voraus, daß er sie den Seinigen verheißen hat, und glauben vor allen andern, zu seinem Volke zu gehören. § 6. Ihre Erdichtungen werden ihnen zu Erleuchtungen und zur göttlichen Autorität, und ihre Pläne sind ihnen eine unfehlbare Lenkung des Himmels, welcher sie zu folgen verpflichtet sind. § 7. Diese Meinung hat große Wirkungen hervorgebracht und große Übel verursacht, denn ein Mensch handelt energischer, wenn er seinen eigenen Antrieben folgt, und wenn die Annahme einer göttlichen Autorität durch seine eigene Neigung unterstützt wird. Es ist schwer, ihn hiervon abzubringen, weil diese angeblich beweislose Gewißheit der Eitelkeit und Lust am Ungewöhnlichen schmeichelt. Die Fanatiker vergleichen ihre Meinung mit dem Blick und der Empfindung. Sie sehen das göttliche Licht, wie wir das der Sonne am hellen Mittag sehen, ohne nötig zu haben, daß die Dämmerung der Vernunft es ihnen zeigt. § 9. Sie sind überzeugt, weil sie überzeugt sind, und ihre Sicherheit ist die rechte, weil sie stark ist, denn darauf läßt sich ihre bilderreiche Sprache zurückführen. § 10. Da es aber zwei Arten des Gewahrwerdens gibt, das aus dem Urteil und das aus der Offenbarung, so kann man sie fragen, wo die Klarheit ist? Liegt sie im Erschauen des Urteils, wozu dient dann die Offenbarung? Sie muß also in der Empfindung der Offenbarung liegen. Aber

wie können sie erschauen, daß es Gott ist, der sich offenbart, und nicht ein Irrlicht, das sie in dem Zirkel herumführt: Das ist eine Offenbarung, weil ich es fest glaube, und ich glaube daran, weil es eine Offenbarung ist? § 11. Gibt es etwas, was mehr dazu gemacht ist, uns in Irrtum zu stürzen, als die Einbildung zum Führer zu nehmen? § 12. St. Paul besaß großen Eifer, als er die Christen verfolgte, und hat sich nichtsdestoweniger getäuscht. Man weiß, daß der Teufel seine Märtyrer gehabt hat, und wenn es hinreicht, fest überzeugt zu sein, so wird man die Täuschungen Satans nicht mehr von den Eingebungen des Heiligen Geistes unterscheiden können. § 14. Also ist es die Vernunft, die uns die Wahrheit der Offenbarung erkennen läßt. § 15. Wenn aber unser Glaube sie bezeugen sollte, so wäre dies eben der Zirkel, von dem ich soeben gesprochen habe. Die Heiligen, die von Gott Offenbarungen empfingen, hatten äußere Zeichen, welche sie von der Wahrheit des inneren Lichtes überzeugten. Moses sah einen brennenden Busch, der sich nicht verzehrte, und hörte eine Stimme aus der Mitte des Busches, und als Gott ihn zur Befreiung seiner Brüder nach Ägypten schickte, so gebrauchte er, um ihn im voraus seiner Sendung zu vergewissern, das Wunder des Stabes, der sich in eine Schlange verwandelte. Gedeon ward durch einen Engel gesendet, das Volk Israel vom Joch der Midianiter zu befreien; gleichwohl forderte er ein Zeichen, um überzeugt zu sein, daß ihm dieser Auftrag von seiten Gottes gegeben wäre. § 16. Ich leugne indessen nicht, daß Gott mitunter den Geist der Menschen erleuchtet, um ihnen wichtige Wahrheiten begreiflich zu machen oder um sie durch unmittelbaren Einfluß und Beistand des Heiligen Geistes ohne irgendwelche außerordentliche Zeichen, die diesen Einfluß begleiten, zu guten Handlungen zu bewegen. Aber auch in diesen Fällen haben wir die Vernunft und die Schrift, zwei untrügliche Regeln, als Richterinnen dieser Erleuchtungen, denn wenn sie mit diesen Regeln stimmen, laufen wir wenigstens keine Gefahr, wenn wir sie als von Gott eingegeben ansehen, auch wenn sie vielleicht keine unmittelbare Offenbarung sind.

Theoph. Enthusiasmus war anfangs ein Name von guter Bedeutung. Und wie Sophisma eigentlich eine Weisheitsübung bedeutet, so bezeichnet Enthusiasmus, daß eine Gottheit in uns walte. *Est Deus in nobis*[127]). Sokrates behauptete, daß ihm ein Gott oder Dämon innere Kundgebungen mache, so daß Enthusiasmus ein göttlicher Instinkt wäre. Nachdem aber die Menschen einmal ihre Leidenschaften, Phantasien und Träume, ja sogar ihren Wahnsinn als etwas Göttliches heilig gesprochen hatten, begann Enthusiasmus eine Geistesstörung zu bezeichnen, welche man dem Wirken einer Gottheit in denen, die von ihr befallen waren, zuschrieb; denn die Wahrsager und Wahrsagerinnen zeigten, wenn ihr Gott sich ihrer bemächtigte, eine geistige Verrückung, wie die Sibylle von Cumae bei Vergil. Seitdem schreibt man ihn denen zu, welche ohne Grund glauben, daß ihre Regungen von Gott kommen. Nisus bei demselben Dichter, da er sich durch einen fremdartigen Antrieb zu einer gefährlichen Unternehmung fortgerissen fühlt, in der er mit seinem Freunde umkommt, schlägt ihm diese in folgenden Worten vor, die von einem vernünftigen Zweifel erfüllt sind:

Dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?

Pflanzten die Götter, o Freund, mir die treibende Glut in die Seele,
Oder wird jedem zum Gott nur die eigene wilde Begierde?[128])

Er folgt dennoch diesem Trieb, ohne zu wissen, ob er von Gott oder einer unglücklichen Lust, sich auszuzeichnen, herstamme; wäre ihm aber sein Unternehmen geglückt, so würde er nicht verfehlt haben, sich darauf in einem anderen Falle zu berufen und zu glauben, daß er durch eine göttliche Macht getrieben werde. Die Schwärmer von heute glauben auch von Gott Lehrsätze zu ihrer Erleuchtung zu empfangen. Die Quäker sind dieser Überzeugung, und Barclay, ihr erster methodischer Autor, behauptet, daß sie in sich ein Licht fänden, das

---

[127]) Ovid, Fast. L. VI, V. 5 (Sch.).
[128]) Vergil, Aeneis IX, 184—185 (Sch.).

sich durch selbst zu erkennen gebe[129]). Aber warum das Licht nennen, was nichts sehen macht? Ich weiß wohl, daß es Leute dieser Geistesbeschaffenheit gibt, die Funken oder sogar noch Helleres und Leuchtenderes sehen, aber dies Bild des körperlichen Lichts, das sich bei der Erhitzung ihrer Lebensgeister zeigt, gibt dem Geiste kein Licht. Manche einfältige Personen von aufgeregter Phantasie bilden sich Vorstellungen, die sie bis dahin nicht hatten: sie sind imstande, sich, ihrem Sinne nach, schön oder wenigstens sehr lebhaft auszudrücken; sie staunen über sich selbst und setzen andere durch diese Fruchtbarkeit, die für Eingebung gilt, in Erstaunen. Dieser ihr Vorzug aber rührt zum guten Teile von einer starken, durch die Leidenschaft belebten Phantasie her und von einem glücklichen Gedächtnis, das die Redeweise prophetischer Bücher, die ihnen durch Lektüre oder aus dem Vortrag anderer vertraut geworden sind, gut behalten hat. Antoinette de Bourignon gab die Fertigkeit, die sie im Sprechen und Schreiben besaß, als einen Beweis ihrer göttlichen Sendung aus[130]). Auch kenne ich einen Schwärmer, der seine Sendung mit dem Talent begründet, fast einen ganzen Tag, ohne zu ermüden oder heiser zu werden, ganz laut zu reden und zu beten. Es gibt Menschen, welche nach Kasteiungen oder nach einem Zustand des Trübsinns in ihrer Seele einen Frieden und Trost fühlen, der sie entzückt und sie finden in ihm so viel Süßigkeit, daß sie darin eine Wirkung des Heiligen Geistes sehen. Nun ist allerdings die Befriedigung, welche man in der Betrachtung der Größe und Güte Gottes, in dem Vollbringen seines Willens, in der Ausübung der Tugenden findet, eine Gnade Gottes, und zwar eine der größten; aber diese Gnade bedarf nicht stets einer neuen übernatürlichen Hilfe, wie viele dieser guten Leute es behaupten. Es hat vor nicht langer Zeit ein in allen übrigen Dingen

---

[129]) Robert Barclay (1648—1690); seine systematische Darstellung der Lehre der Quäker ist in seiner „Apologia theologiae verae christianae" (zuerst 1676) enthalten.

[130]) Antoinette de Bourignon (1616—1680); vgl. Leibniz' Urteil über sie in einer „Réflexion sur l'esprit sectaire" (1697) bei Dutens I, 740.

sehr verständiges Mädchen gegeben, welches von Jugend an glaubte, mit Jesus Christus zu reden und auf eine ganz besondere Weise seine Gattin zu sein[131]). Die Mutter dieses Mädchens war, wie man erzählte, ein wenig zur Schwärmerei geneigt gewesen; die Tochter aber, die schon früh damit begonnen hatte, war viel weiter gegangen. Ihre Befriedigung und Freudigkeit war unaussprechlich, ihre Tugendhaftigkeit zeigte sich in ihrem Wandel und ihr Geist in ihren Gesprächen. Indessen ging das Ding doch so weit, daß sie Briefe entgegennahm, die an unseren Herrn adressiert waren, und die sie versiegelt, wie sie sie empfangen hatte, mit der Antwort zurückschickte, die mitunter ganz angemessen und immer vernünftig abgefaßt schien. Aber endlich hörte sie auf, solche Briefe anzunehmen, aus Furcht, zu viel Aufsehen zu erregen. In Spanien wäre sie eine zweite heilige Theresa gewesen. Aber nicht alle Personen, die solche Visionen haben, benehmen sich auf die gleiche Weise. Es gibt welche, die Sekten zu stiften und selbst Unruhen zu erregen suchen: und England hat hiervon manchen seltsamen Beweis gesehen. Wenn diese Leute in gutem Glauben handeln, ist es schwer, sie zur Vernunft zu bringen; das Scheitern aller ihrer Pläne bessert sie bisweilen, aber dann ist es oft zu spät. Es gab einen vor kurzem gestorbenen Schwärmer, der sich, weil er sehr alt war und sich wohl befand, für unsterblich hielt, und der, ohne das vor kurzem erschienene Buch eines Engländers gelesen zu haben (welches glauben machen wollte, daß Jesus Christus auch deswegen in die Welt gekommen wäre, um die wahren Gläubigen vom körperlichen Tode zu erlösen), seit langen Jahren ziemlich desselben Glaubens war; als er aber den Tod herannahen fühlte, ging er so weit, nun die ganze Religion anzuzweifeln, weil sie seiner Chimäre nicht entsprach. Der Schlesier Quirinus Kulman, ein unterrichteter und geistvoller Mann, der aber nachher in zwei gleich gefährliche Schwärmereien, in die der Enthusiasten und die der Alchimisten, geriet, und der in England, in Holland, ja bis nach

[131]) **Rosamunde von Assenburg, bekannt durch ihre Verbindung mit dem Ehepaar Petersen, das in der Geschichte des Pietismus eine wichtige Rolle gespielt hat.**

Konstantinopel hin, Aufsehen erregte, schließlich aber auf den Gedanken kam, nach Rußland zu gehen und sich dort zu der Zeit, als die Prinzessin Sophie regierte, in Intriguen gegen das Ministerium einzulassen, wurde zum Feuertod verurteilt und starb nicht wie einer, der von dem, was er gepredigt hatte, überzeugt war[132]). Auch die Meinungsverschiedenheiten dieser Leute untereinander sollten sie davon überzeugen, daß ihr vergebliches inneres Zeugnis nicht göttlich sei, und daß es, um es zu rechtfertigen, anderer Kennzeichen bedarf. Die Labbadisten z. B. verstehen sich nicht mit Antoinette Bourignon[133]), und obwohl William Penn bei seiner Reise nach Deutschland, von der man einen Bericht veröffentlicht hat, den Plan gehabt zu haben scheint, eine Art von Einverständnis zwischen denen herbeizuführen, welche auf diesem Zeugnis fußen, so scheint es ihm doch nicht geglückt zu sein. Es wäre in Wahrheit zu wünschen, daß die Redlichen sich miteinander verständen und einträchtig handelten; nichts wäre mehr geeignet, das menschliche Geschlecht besser und glücklicher zu machen, aber sie müßten dann selbst wahrhaft redliche Menschen, d. h. wohltätig und überdies einsichtig und vernünftig sein, während man die, die man heutzutage Fromme nennt, nur allzusehr der Härte, der Herrschsucht und des Eigensinns anklagt. Ihre Mißhelligkeiten zeigen wenigstens, daß ihr inneres Zeugnis einer äußeren Beglaubigung bedarf, um Glauben zu erwecken, und sie hätten Wunder nötig, um mit Recht für Propheten und Inspirierte zu gelten. Es gäbe jedoch einen Fall, wo diese Inspirationen ihren Beweis mit sich führen würden: wenn sie nämlich den Geist durch bedeutsame Entdeckungen irgendwelcher außerordentlicher Erkenntnisse aufklärten, die über die Kräfte eines Menschen, sofern er sie ohne äußere Hilfe sich erwerben sollte, hinausgingen. Wenn Jakob Böhme, der berühmte Lausitzer Schuster, dessen Schriften, die für einen Mann dieses Standes in der Tat etwas Großartiges und Schönes haben, unter dem Namen des

---

[132]) Quirinus Kuhlmann (1651—1689); vgl. über ihn Hagenbach, Vorles. über Geschichte des ev. Protestantismus, S. 316 ff. (Sch.).

[133]) Die Labadisten: Anhänger der mystischen Lehre Jean de Labadies (1610—1674).

Philosophus teutonicus in andere Sprachen übersetzt worden sind, hätte Gold machen können, wie einige es sich einreden, und wie der Evangelist Johannes es konnte, wenn wir das glauben, was ein zu seiner Ehre gemachter Hymnus sagt:

Inexhaustum fert thesaurum,
Qui de virgis fecit aurum,
Gemmas de lapidibus,

so wäre dies ein Grund gewesen, diesem außerordentlichen Schuster mehr Glauben zu schenken[134]). Und wenn Antoinette Bourignon dem französischen Ingenieur Bertrand La Coste in Hamburg wirklich das Licht in den Wissenschaften gegeben hat, das er von ihr empfangen zu haben glaubte, wie er es in seiner Dedikation des Werkes über die Quadratur des Zirkels bemerkt[135]) (wo er auf Antoinette und Bertrand anspielend, sie das A in der Theologie nannte, wie er sich selbst als das B in der Mathematik bezeichnet), so würde man nicht wissen, was man dazu sagen sollte. Aber man sieht keine Beispiele eines bedeutenden Erfolges dieser Art noch auch genau detaillierte Voraussagungen, die solchen Leuten geglückt wären. Die Prophezeiungen der Poniatovia, des Drabitius und anderer, die der gute Comenius in seiner *Lux in Tenebris* (Licht in der Finsternis) veröffentlichte und die dazu beitrugen, Unruhen in den kaiserlichen Erblanden zu erwecken, haben sich als falsch erwiesen, und diejenigen, welche ihnen Glauben schenkten, haben sich unglücklich gemacht. Der Fürst von Siebenbürgen, Ragozky, wurde von Drabitius zu seiner Unternehmung gegen Polen angetrieben, in welcher er sein Heer und schließlich seine Staaten und sein Leben verlor, und dem armen Drabitius wurde lange nachher, im Alter von 80 Jahren, endlich auf Befehl des Kaisers der Kopf abgeschlagen[136]). In-

---

[134]) Vgl. Leibniz' Urteil über Jac. Böhme in einem Brief an Fried. Sim. Loefler: „Lites de Boehmianis sententiis inanes esse censeo et Boehmium nec sibi nedum aliis intellectum. Recte igitur Dm. Hinckelmannus urget Boehmii sectatores, ut mentem verbis communibus explicent. quae vera ratio est nugas e latebris in lucem protrahendi", Dutens V, 409 (Sch.).

[135]) „Klarer Beweys von t'Quadrat des Cirkels" (1677) (Sch.).

[136]) Nic. Drabitius, geb. 1585, ist von den böhmisch-mährischen Brüdern ausgegangen. In die Theosophie sich vertiefend,

dessen zweifle ich nicht, daß es Leute gibt, welche diese Voraussagungen jetzt, bei dem gegenwärtigen unruhigen Stand der Dinge in Ungarn, zur Unzeit wieder aufleben lassen möchten, ohne zu bedenken, daß diese angeblichen Propheten von Ereignissen ihrer Zeit sprachen. Damit würden sie es ungefähr ebenso machen, wie der, der nach der Beschießung von Brüssel ein fliegendes Blatt veröffentlichte, in dem eine Stelle aus einem Buche der Antoinette Bourignon vorkam, die nicht in diese Stadt kommen wollte, weil sie sie — wenn ich mich recht erinnere — im Traum in Brand gesehen hatte: aber diese Beschießung erfolgte lange Zeit nach ihrem Tode. Ich habe einen Menschen gekannt, welcher während des Krieges, der durch den Frieden von Nymwegen sein Ende fand, nach Frankreich ging, um den Herren von Montausier und von Pomponne auf Grund der von Comenius veröffentlichten Prophezeiungen lästig zu fallen, und ich glaube, er hätte sich selbst für inspiriert gehalten, wenn er in einer Zeit, wie der unsrigen, seine Vorschläge hätte machen können. Daraus läßt sich ersehen, nicht nur wie wenig begründet, sondern auch wie gefährlich solche Einbildungen sind. Die Geschichte ist voll von der üblen Wirkung falscher oder unrichtig verstandener Prophezeiungen, wie man in einer gelehrten und scharfsinnigen Abhandlung *de officio viri boni circa futura contingentia* ersehen kann, welche der verstorbene Jakob Themasius, ein berühmter Leipziger Professor, vormals veröffentlicht hat[137]). Mitunter allerdings haben diese

---

glaubte er, seit 1638 göttliche Offenbarungen zu empfangen, auf welche hin er den Untergang des Hauses Österreich auf das Jahr 1657 prophezeite. Comenius ließ sich herbei, diese Dinge zugleich mit Weissagungen der Poniatowia und anderer Schwärmer im Jahre 1657 unter dem Titel „Lux in Tenebris" drucken zu lassen, wovon eine zweite Auflage 1659 unter dem Titel: „historia revelationum Ch. Kotteri, Chr. Poniatoviae, Nic. Drabitii etc." erschien (Sch.). — Näheres über Drabitius s. bes. in Bayles „Dictionnaire historique et critique", wo auch sein Verhältnis zu Ragozky ausführlich geschildert ist.

[137]) Jacob Thomasius (1622—1684), Professor in Leipzig und einer der ersten Lehrer Leibnizens in der Philosophie; vgl. den Briefwechsel zwischen ihm und Leibniz aus den Jahren 1663—1672 (Gerh. I, 7ff.). S. Dissertationes Jac. Thomasii ed. Christian Thomasius (Halae 1698).

Überzeugungen eine gute Wirkung und dienen zu großen Dingen, denn Gott kann sich des Irrtums bedienen, um die Wahrheit zu begründen oder aufrechtzuerhalten. Aber ich glaube nicht, daß es uns leicht verstattet ist, frommen Betrug zu einem guten Zweck anzuwenden. Was aber die Lehrsätze der Religion anbetrifft, so haben wir keine neuen Offenbarungen für sie nötig; es reicht hin, daß man uns heilsame Regeln vorlegt, um uns zu verpflichten, ihnen zu folgen, mag auch der, welcher sie vorlegt, kein Wunder tun. Und obgleich Jesus Christus damit gerüstet war, verweigerte er mitunter doch, sie diesem verderbten Geschlecht zuliebe zu vollbringen, das Zeichen verlangte, wo er nur die Tugend und das, was schon durch die natürliche Vernunft und die Propheten gelehrt worden war, predigte.

Kapitel XX.

Vom Irrtum.

§ 1. Philal. Nachdem wir genugsam von allen den Mitteln, welche uns die Wahrheit erkennen oder ahnen lassen, gesprochen haben, wollen wir noch etwas von unseren Irrtümern und unrichtigen Urteilen sagen. Die Menschen müssen sich, da es so viele Mißhelligkeiten unter ihnen gibt, wohl oft irren.

Die Ursachen davon können auf folgende vier zurückgeführt werden: 1) den Mangel an Beweisen, 2) die geringe Geschicklichkeit, sich ihrer zu bedienen, 3) den Mangel an gutem Willen, davon Gebrauch zu machen, 4) die falschen Wahrscheinlichkeitsregeln.

§ 2. Wenn ich von dem Mangel an Beweisen spreche, so verstehe ich darunter auch solche, die man finden könnte, wenn einem die Mittel und die Gelegenheit hierfür zur Verfügung ständen, aber gerade hieran fehlt es am häufigsten. Dies gilt vom Zustand der Menschen, deren Leben in der Sorge um ihren Unterhalt hingeht; sie sind von dem, was in der Welt vorgeht, so wenig unterrichtet, wie ein Lasttier, welches immer denselben Weg geht, auf der Landkarte bewandert werden kann. Sie würden der Sprachkenntnis, der Lektüre, der Unterhaltung, der Naturbeobachtung und methodischer Experimente bedürfen.

§ 3. Sollen wir nun aber, da dies alles nicht zu ihren Lebensverhältnissen stimmt, sagen, daß der große Haufe der Menschen zum Glück und zum Unglück nur durch einen blinden Zufall geführt wird? Müssen sie sich den herrschenden Meinungen und den in ihrem Lande anerkannten Führern auch hinsichtlich ihres ewigen Glücks oder Unglücks überlassen? Und wird man ewig unglücklich, weil man, statt in diesem, in einem anderen Lande geboren ist? Man muß indes zugestehen, daß niemand von der Sorge für seinen Unterhalt so sehr in Anspruch genommen ist, daß er keine Zeit übrig behielte, um an seine Seele zu denken und sich in den Fragen der Religion zu unterrichten, wenn er hierauf ebensoviel Mühe, wie auf minder wichtige Dinge verwenden wollte.

Theoph. Auch wenn wir annehmen, daß die Menschen nicht stets imstande sind, sich selbst zu unterrichten, und daß sie, da es unklug wäre, die Sorge für den Unterhalt ihrer Familie aufzugeben, um nach schwierigen Wahrheiten zu suchen, den in ihrer Heimat autorisierten Meinungen folgen müssen: so wird man doch immer urteilen müssen, daß bei denen, die die wahre Religion ohne deren Beweisgründe besitzen, die innere Gnade den Mangel der Motive der Glaubhaftigkeit ersetzt. Die Liebe führt uns ferner zu dem Urteil, daß Gott für die Menschen von gutem Willen, wenn sie auch in der dichten Finsternis der gefährlichsten Irrtümer groß geworden sind, alles tut, was seine Güte und Gerechtigkeit erheischen — obwohl vielleicht auf eine uns unbekannte Weise. Man hat in der römischen Kirche mit Beifall aufgenommene Erzählungen von Leuten, die ausdrücklich auferweckt worden sind, um der Heilsmittel nicht zu entbehren. Aber Gott kann den Seelen durch die innere Wirksamkeit des heiligen Geistes zu Hilfe kommen, ohne ein so großes Wunder zu bedürfen und das Beste und Tröstlichste für das Menschengeschlecht besteht darin, daß man, um sich in den Stand der Gnade Gottes zu setzen, nur des guten Willens bedarf, wenn dieser ernst und aufrichtig ist. Ich erkenne an, daß man selbst diesen guten Willen nicht ohne Gottes Gnade hat, um so mehr, als jedes natürliche wie übernatürliche Gut von ihm kommt: aber es reicht schon hin, daß man nichts als den Willen zu haben braucht, da Gott seinen

Beistand unmöglich an eine leichtere und vernünftigere Bedingung knüpfen könnte.

§ 4. Philal. Es gibt Menschen, die gut genug gestellt sind, um zur Aufklärung ihrer Zweifel alle Bequemlichkeiten zur Hand zu haben, die aber hiervon durch allerlei künstliche Hindernisse abwendig gemacht werden, welche leicht genug zu bemerken sind, ohne daß es notwendig wäre, sich an dieser Stelle über sie zu verbreiten. Ich will lieber von denen reden, denen es an Geschicklichkeit fehlt, um die Beweise, welche sie sozusagen an der Hand haben, geltend zu machen, und die weder eine lange Reihe von Folgerungen behalten, noch alle Umstände abwägen können. Es gibt Leute eines einzigen Syllogismus und Leute von nur zwei Syllogismen. Es ist hier nicht der Ort, festzustellen, ob diese Unvollkommenheit von einer natürlichen Verschiedenheit der Seelen selbst oder der Organe herrührt, oder ob sie vom Mangel an Übung stammt, welche die natürlichen Fähigkeiten schärft. Es genügt uns hier, daß sie offenkundig ist, und daß man nur vom Palast oder von der Börse in die Hospitäler oder Irrenhäuser zu gehen braucht, um sie gewahr zu werden.

Theoph. Dieser Notstand trifft nicht allein die Armen, ja er trifft manche Reiche mehr als sie, weil diese zuviel verlangen und sich damit freiwillig in eine Art von Dürftigkeit versetzen, die ihnen die Muße für wichtige Betrachtungen entzieht. Das Beispiel tut dabei viel. Man bemüht sich, dem Beispiel von seinesgleichen zu folgen, wozu man verpflichtet scheint, wenn man sich nicht als Querkopf zeigen will; und dies bewirkt leicht, daß man ihnen ähnlich wird. Es ist gar schwer, zugleich der Vernunft und der Sitte zu genügen. Was diejenigen betrifft, denen es an Fassungskraft fehlt, so gibt es deren vielleicht weniger, als man denkt; und ich glaube, daß der gesunde Menschenverstand, im Verein mit Fleiß, für alles ausreichen kann, was nicht besondere Schnelligkeit des Denkens erfordert. Ich setze den gesunden Menschenverstand voraus, weil ich nicht glaube, daß Sie von den Bewohnern der Irrenhäuser die Untersuchung der Wahrheit verlangen wollen. Allerdings gibt es selbst unter ihnen nicht viele, die nicht wieder zu sich kommen

könnten, wenn wir die Mittel dazu kennten; und welcher ursprüngliche Unterschied zwischen unseren Seelen auch stattfinden mag (wie ich in der Tat an einen solchen glaube), so könnte doch sicherlich die eine so weit kommen, wie die andere (wenn auch vielleicht nicht so schnell), wenn sie nur richtig geleitet würde.

§ 6. Philal. Es gibt eine andere Art von Menschen, denen es nur am guten Willen fehlt. Eine heftige Sucht zum Vergnügen, eine beständige Beschäftigung mit dem, was ihr Vermögen betrifft, eine allgemeine Trägheit oder Nachlässigkeit, eine besondere Abneigung gegen Studium und Nachdenken verhindern sie, ernstlich an die Wahrheit zu denken. Es gibt sogar solche, welche fürchten, daß eine von jeder Parteilichkeit freie Untersuchung den Meinungen, welche sich am besten mit ihren Vorurteilen und ihren Plänen vertragen, nicht günstig sein werde. Man kennt Personen, welche einen Brief, von dem sie vermuten, daß er schlechte Neuigkeiten bringe, nicht lesen wollen, und viele Leute vermeiden, ihre Rechnungsbilanz aufzustellen oder sich von dem Zustande ihres Vermögens zu unterrichten, aus Furcht, etwas zu erfahren, worüber sie lieber für immer in Unkenntnis bleiben möchten. Es gibt Leute, welche große Einkünfte haben und sie nur dazu verwenden, für ihren Körper zu sorgen, ohne an die Mittel zu denken, den Verstand zu vervollkommnen. Sie geben sich große Mühe, immer in einem schönen und glänzenden Aufzug zu erscheinen und dulden es unbekümmert, daß ihre Seele mit schlechten Lumpen des Vorurteils und des Irrtums bedeckt ist und daß ihre Blöße, d. h. die Unwissenheit, durchscheine. Ganz abgesehen von dem Interesse, das sie am zukünftigen Leben nehmen sollten, vernachlässigen sie auch diejenigen Kenntnisse, die für das Leben, das sie hier in dieser Welt zu führen haben, von Bedeutung sind. Und seltsamerweise leisten oft gerade diejenigen, welche die Macht und das Ansehen als ein Vorrecht betrachten, das ihrer Geburt oder ihrem Vermögen zukommt, hierauf unbekümmert Verzicht zugunsten von Leuten, die einem niedrigeren Stande als sie angehören, die sie aber an Wissen überragen; denn die Blinden müssen freilich durch die Sehenden geführt werden, sonst fallen sie in den

Graben, und es gibt keine schlimmere Knechtschaft, als die des Verstandes.

Theoph. Es gibt keinen deutlicheren Beweis von der Nachlässigkeit der Menschen hinsichtlich ihrer wahren Interessen, als ihre geringe Sorge um die Erkenntnis und Ausübung dessen, was der Gesundheit, einem unserer größten Güter, zuträglich ist. Und obwohl die Großen die schlimmen Wirkungen dieser Versäumnis ebenso und noch mehr als die übrigen empfinden, so kommen sie doch nicht davon zurück. Was den Glauben betrifft, so betrachten manche das Denken, was sie zur Untersuchung hinführen könnte, wie eine Versuchung des Teufels, welche sie nicht besser überwinden zu können glauben, als indem sie ihren Geist auf irgend etwas anderes richten. Menschen, welche nur die Vergnügungen lieben oder sich an irgendeine Beschäftigung hängen, pflegen die übrigen Dinge zu vernachlässigen. Ein Spieler, ein Jäger, ein Trinker, ein Lüstling, ja selbst ein Liebhaber von Kleinigkeiten wird sein Vermögen und sein Gut einbüßen, weil er sich nicht die Mühe gibt, einen Prozeß anzustrengen oder mit sachverständigen Leuten Rücksprache zu nehmen. Es gibt Leute, wie den Kaiser Honorius, der, als man ihm die Nachricht brachte, daß Rom verloren sei, glaubte, es handle sich um eines seiner Hühner, das diesen Namen trug, was ihn mehr schmerzte, als die Wahrheit[138]). Es wäre zu wünschen, daß diejenigen, welche die Macht haben, in gleichem Verhältnisse auch Erkenntnis hätten, aber auch wenn sie die Einzelheiten in den Wissenschaften, den Künsten, der Geschichte und den Sprachen nicht beherrschten, würde doch ein solides und geübtes Urteil und eine Kenntnis der großen und allgemeinen Züge, mit einem Wort eine *summa rerum* genügen können. Und wie der Kaiser Augustus einen kurzen Abriß der Hilfsmittel und Bedürfnisse des Staates hatte, den er *breviarium imperii* nannte, so könnte man einen Abriß der Interessen des Menschen haben, der er verdiente, *Enchiridion sapientiae* genannt zu werden, wenn

[138]) Diese Geschichte wird Leibniz aus Jo. Bapt. Egnatii „Romani Principes" (im zweiten Buche von Sylburgs Script. hist. Augustae, Heidelberg 1588) kennen, der sie am Schlusse des ersten Buches erzählt. (Sch.).

die Menschen für das, was für sie am wichtigsten ist, Sorge tragen wollten.

§ 7. Philal. Endlich kommen unsere meisten Irrtümer von dem falschen Maß der Wahrscheinlichkeit her, das man dadurch erhält, daß man entweder sein Urteil trotz offenbarer Bestimmungsgründe zurückhält oder es trotz entgegengesetzter Wahrscheinlichkeiten fällt. Dieses falsche Maß kann 1) in zweifelhaften, als Prinzipien angenommenen Sätzen, 2) in Hypothesen, die man annimmt, 3) in herrschenden Leidenschaften oder Neigungen, 4) in der Autorität bestehen. § 8. Wir beurteilen die Wahrheit eines Satzes gewöhnlich nach seiner Übereinstimmung mit dem, was wir als unzweifelhafte Prinzipien ansehen, und dies veranlaßt uns, das Zeugnis anderer, ja selbst das unserer Sinne zu verachten, wenn sie diesen Prinzipien entgegengesetzt sind oder scheinen; aber ehe man sich mit so viel Sicherheit darauf verläßt, sollte man diese Prinzipien mit der äußersten Strenge prüfen. § 9. Die Kinder nehmen Sätze in sich auf, die ihnen von Vater und Mutter, Wärterinnen, Lehrern und anderen Personen ihrer Umgebung eingeflößt werden, und wenn diese Sätze einmal Wurzel gefaßt haben, so gelten sie für heilig wie ein Urim und Thummim, das Gott selbst ihnen in die Seele gelegt hätte. § 10. Man kann das, was gegen diese inneren Orakelsprüche verstößt, kaum ertragen, während man die größten Abgeschmacktheiten, wenn sie mit ihnen übereinstimmen, verdaut. Dies zeigt sich an der außerordentlichen Hartnäckigkeit, mit der, wie man sieht, verschiedene Menschen schnurstracks entgegengesetzte Meinungen als Glaubensartikel eifrig festhalten, wenngleich beide sehr oft gleich widersinnig sind. Nehmen Sie einen Menschen von gesundem Verstande, der aber von dem Grundsatz durchdrungen ist, daß man glauben muß, was in seiner Kirchengemeinschaft, so wie man sie in Wittenberg oder in Schweden lehrt, geglaubt wird: wie geneigt wird er nicht sein, die Lehre von der Konsubstantialität ohne Mühe anzunehmen und zu glauben, daß ein und dasselbe Ding zugleich Fleisch und Brot ist?

Theoph. Sie scheinen von den Lehren der Evangelischen, welche die reale Gegenwart des Leibes unseres

Herrn im Abendmahl annehmen, nicht gehörig unterrichtet zu sein. Tausendmal haben sie sich darüber erklärt, daß sie keine Konsubstantialität des Brotes und des Weines mit dem Fleisch und Blut Jesu Christi wollen, und noch weniger, daß eine und dieselbe Sache zugleich Fleisch und Brot sei. Sie lehren nur, daß man, indem man die sinnlichen Symbole empfängt, dadurch auf eine unsichtbare und übernatürliche Weise den Leib des Heilands empfange, ohne daß er in dem Brote eingeschlossen wäre. Sie verstehen also die Gegenwart Christi nicht im örtlichen oder sozusagen räumlichen Sinne, d. h. nicht als durch die Abmessungen des gegenwärtigen Körpers bestimmt, so daß alles, was die Sinne hiergegen einzuwenden haben können, sie nichts angeht. Und um zu zeigen, daß die Schwierigkeiten, die man aus der Vernunft ziehen könnte, sie ebenfalls nicht berühren, erklären sie, daß das, was sie unter der Substanz des Körpers verstehen, nicht in seiner Ausdehnung oder Abmessung besteht. So gestehen sie zwar ohne Bedenken zu, daß der verklärte Leib Christi eine gewisse örtliche Gegenwart im gewöhnlichen Sinne des Wertes besitze, die jedoch dem erhabenen Ort, an dem er sich befindet, angemessen ist, sehen aber diese als ganz verschieden von jener sakramentalen Gegenwart an, um die es sich hier handelt, oder auch als verschieden von jener wunderbaren Gegenwart, mit welcher er die Kirche regiert, und vermöge deren er nicht wie Gott überall, wohl aber dort, wo er sein will, ist. Dies ist die Ansicht der Gemäßigtsten, so daß man, um den Widersinn ihrer Lehre zu zeigen, erst zeigen müßte, daß die gesamte Wesenheit des Körpers einzig und allein in der Ausdehnung und in dem, was durch sie gemessen wird, bestehe, was meines Wissens noch niemand getan hat. Auch trifft diese ganze Schwierigkeit nicht weniger die Reformierten, die der gallikanischen und niederländischen Konfession folgen, als die Anhänger der Glaubenserklärung von Sendomir — die von Männern beider Konfessionen, der Helvetischen sowohl als der Augustanischen, gemäß dem sächsischen Bekenntnis verfaßt und für das Tridentiner Konzil bestimmt war —; ebensosehr das Glaubensbekenntnis der Reformierten, die sich in dem Kolloqium zu Thorn unter der Autorität des Königs Wladislas von

Polen zusammenfanden, als die stehende Lehre des Calvin und Beda, welche auf das Bestimmteste und Stärkste erklärt haben, daß die Symbole das, was sie darstellen, tatsächlich gewähren, und daß wir der eigenen Substanz des Leibes und Blutes Jesu Christi teilhaftig werden. Calvin fügt, nachdem er diejenigen widerlegt hat, welche sich mit einer metaphorischen Teilnahme in Gedanken oder kraft der Glaubensvereinigung begnügen, noch hinzu, es gäbe keinen noch so starken Ausdruck für die Realität dieser Vereinigung, den er nicht zu unterschreiben bereit sei; wenn man nur alles vermeide, was auf die Gegenwart in einem bestimmt umgrenzten Orte oder auf die Verschmelzung der räumlichen Abmessungen abziele; woraus hervorgeht, daß seine Lehre im Grunde die Melanchthons, ja sogar die Luthers gewesen ist (wie Calvin es selbst in einem seiner Briefe behauptet); mit dem Unterschied, daß er außer der Wahrnehmung des Symbols, mit welcher Luther sich begnügt, noch den Glauben zur Bedingung macht, um die Teilnahme der Unwürdigen auszuschließen. Ich habe Calvin an hundert Stellen seiner Werke und selbst in seinen vertrauten Briefen, in denen er es nicht nötig hatte, über diese reale Gemeinschaft so bestimmt gefunden, daß ich keine Veranlassung sehe, ihn hier eines bloßen Kunstgriffs zu verdächtigen.

§ 11. Philal. Ich bitte um Verzeihung, wenn ich von diesen Herren der gewöhnlichen Ansicht gemäß geredet habe. Auch erinnere ich mich jetzt, bemerkt zu haben, daß hervorragende Theologen der anglikanischen Kirche für diese reale Teilnahme gewesen sind.

Gehen wir nun aber von den feststehenden Prinzipien zu den Hypothesen über, die man annimmt. Selbst die, welche anerkennen, daß es nur Hypothesen sind, halten sie dennoch oft hitzig aufrecht, fast als ob es gesicherte Grundsätze wären, und schätzen die entgegengesetzten Wahrscheinlichkeiten gering. Für einen gelehrten Professor wäre es unerträglich, seine Autorität durch den ersten besten, der seine Hypothesen verwirft, im Augenblick umgestürzt zu sehen: eine Autorität, die seit 30 oder 40 Jahren geschätzt, durch viele Nachtwachen erworben, mit so viel Griechisch und Latein aufrechterhalten und durch die allgemeine Tradition und einen

ehrwürdigen Bart bekräftigt ist. Alle Gründe, die man anwenden könnte, um ihn von der Falschheit seiner Hypothese zu überzeugen, werden auf seinen Geist ebensowenig wirken können, als die Anstrengungen des Boreas den Reisenden zwingen konnten, seinen Mantel fahren zu lassen, den er nur um so fester hielt, mit je mehr Heftigkeit der Wind blies.

Theoph. In der Tat haben die Kopernikaner an ihren Gegnern erfahren, daß auch Hypothesen, die als solche anerkannt werden, doch nichtsdestoweniger mit brennendem Eifer aufrechterhalten werden. Und die Kartesianer sind in ihren Behauptungen über die kanelierten Stoffteilchen und die kleinen Kugeln des zweiten Elementes nicht weniger entschieden, als wenn es Lehrsätze des Euklid wären. Dieser Eifer für unsere Hypothesen stammt, wie es scheint, nur aus der Leidenschaft, uns in Respekt zu setzen. Allerdings haben diejenigen, welche Galilei verurteilten, den Stillstand der Erde für mehr als eine Hypothese gehalten, denn sie hielten ihn für schrift- und vernunftgemäß. Später aber bemerkte man, daß diese Lehre zum mindesten in der Vernunft keine Stütze finde, und was die h. Schrift anbetrifft, so hat der P. Fabry, Pönitentiar von St. Peter, ein ausgezeichneter Theolog und Philosoph, sich nicht gescheut, in einer zu Rom selbst veröffentlichten Apologie der Beobachtungen des Eustachio Divini, eines berühmten Optikers, zu erklären, daß die wirkliche Bewegung der Sonne in dem heiligen Texte nur vorläufig zu verstehen sei, und daß, wenn die Ansicht des Kopernikus sich bewahrheiten sollte, man keine Schwierigkeit finden würde, diese Stelle so zu erklären wie jene Verse des Virgil:

terraeque urbesque recedunt[139]),

Indessen fährt man in Italien und Spanien und selbst in den kaiserlichen Erblanden unaufhörlich fort, die Lehre des Kopernikus zum großen Schaden jener Völker zu unterdrücken, deren Geist sich zu weit schöneren Entdeckungen erheben könnte, wenn sie eine vernünftige und philosophische Freiheit genössen.

---

[139]) Vergil, Aeneis L. III., S. 72.

§ 12. Philal. Die herrschenden Leidenschaften scheinen in der Tat, wie Sie sagen, die Quelle der Liebe zu den Hypothesen zu sein, aber sie erstrecken sich noch viel weiter. Die größtmögliche Wahrscheinlichkeit wird nicht imstande sein, einem Geizigen oder Ehrsüchtigen sein Unrecht begreiflich zu machen, und ein Liebender wird sich mit der größten Leichtigkeit von der Welt von seiner Geliebten anführen lassen: so wahr ist der Satz, daß wir leicht glauben, was wir wünschen, und nach der Bemerkung des Vergil:

qui amant, sibi somnia fingunt[140]),

Man bedient sich aus diesem Grunde zweier Mittel, um den augenscheinlichsten Wahrscheinlichkeiten, wenn sie unsere Leidenschaften und Vorurteile bekämpfen, auszuweichen. § 13. Das erste ist der Gedanke, daß in dem uns entgegengehaltenen Beweisgrunde irgendein Trugschluß verborgen sein könne. § 14. Das zweite besteht in der Voraussetzung, daß wir ebenso gute, ja sogar bessere Gründe auf die Bahn bringen könnten, um den Gegner zu schlagen, wenn wir nur genügend Gelegenheit oder Geschicklichkeit oder genug Beistand besäßen, um sie aufzufinden. § 15. Diese Mittel, sich gegen eine Überzeugung zu sträuben, sind mitunter gut, aber es können auch bloße Sophismen sein, wenn der Gegenstand zur Genüge geklärt ist und man alles in Rechnung gezogen hat; denn hiernach läßt sich im Ganzen erkennen, auf welcher Seite sich die Wahrscheinlichkeit findet. So leidet es z. B. keinen Zweifel, daß die organischen Wesen eher durch Bewegungen, die unter der Herrschaft einer vernünftigen tätigen Ursache stehen, als durch ein zufälliges Zusammentreffen von Atomen entstanden sind; so wie es niemand gibt, welcher im allergeringsten darüber ungewiß ist, ob die Druckbuchstaben, die eine verständige Rede bilden, durch einen aufmerksamen Menschen zusammengefügt oder durch eine verworrene Mischung entstanden sind. Ich möchte also glauben, daß es in einem solchen Falle nicht von uns abhängt, unsere Zustimmung zurückzuhalten; ist aber die Wahrscheinlichkeit weniger ersichtlich, so können wir dies tun, während wir uns anderer-

[140]) Vergil, Bucolica, Ekl. VIII, p. 108 (Sch.).

seits mit den schwächsten Beweisen begnügen können, sofern sie sich mit unserer Neigung aufs beste vertragen.

§ 16. Es scheint mir nicht ausführbar, daß ein Mensch sich auf die Seite neigt, wo er die geringste Wahrscheinlichkeit erblickt; denn das Gewahrwerden, die Erkenntnis und die Zustimmung sind nicht willkürlich, da es nicht von mir abhängt, die Übereinstimmung zweier Ideen zu sehen oder nicht zu sehen, wenn mein Geist auf sie gerichtet ist. Gleichwohl können wir den Fortschritt unserer Untersuchungen freiwillig zum Stillstand bringen, sonst könnten Unwissenheit und Irrtum in keinem Fall eine Sünde sein. In dieser Hinsicht üben wir also unsere Freiheit aus. In den Fällen freilich, bei denen kein Interesse obwaltet, nehmen wir die allgemeine Meinung oder die Ansicht des ersten besten an; in den Punkten aber, wo unser Glück oder Unglück im Spiel ist, ist unser Geist ernstlicher bestrebt, die Wahrscheinlichkeiten zu wägen. Ich glaube, daß es in einem solchen Falle, d. h. wenn unsere Aufmerksamkeit geschärft ist, nicht in unserer Wahl steht, für welche Seite wir uns entscheiden wollen, wenn zwischen beiden Seiten offensichtliche Unterschiede vorhanden sind, und daß es alsdann vielmehr die größte Wahrscheinlichkeit sein wird, die unsere Zustimmung bestimmen wird.

Theoph. Ich bin im Grunde Ihrer Ansicht; auch haben wir uns in unseren früheren Unterredungen, als wir von der Freiheit sprachen, hinlänglich darüber erklärt. Damals habe ich gezeigt, daß wir niemals das glauben, was wir wollen, sondern vielmehr das, was wir als das Wahrscheinlichste erkennen; daß wir uns aber nichtsdestoweniger mittelbar dazu bringen können, etwas zu glauben, was wir glauben wollen, indem wir die Aufmerksamkeit von einem mißliebigen Gegenstande abwenden, um sie auf einen anderen zu richten, der uns gefällt. Auf diese Weise gelangen wir schließlich dazu, eine Lieblingsmeinung, indem wir die Gründe, die für sie sprechen, vorzugsweise betrachten, für die wahrscheinlichste zu halten. Was die Meinungen betrifft, an denen wir kein besonderes Interesse haben und die wir auf oberflächliche Gründe hin annehmen, so geschieht dies, weil wir fast nichts bemerken, was gegen sie spräche und infolgedessen

finden, daß die Ansicht, die man uns im günstigen Licht darstellt, die entgegengesetzte Ansicht, welche in unserer Auffassung nichts für sich hat, ebensoviel und mehr übertrifft, als wenn für die eine und andere Seite viele Gründe vorhanden gewesen wären. Denn der Unterschied zwischen 0 und 1 oder zwischen 2 und 3 ist ebenso groß, wie der zwischen 9 und 10, und wir werden dieses Übergewicht gewahr, ohne an eine genauere Prüfung zu denken, die für das Urteil noch erforderlich wäre, zu der uns aber hier nichts einladet.

§ 17. Philal. Das letzte falsche Maß der Wahrscheinlichkeit, auf das ich noch hinweisen möchte, ist die falsch verstandene Autorität, die mehr Menschen in der Unwissenheit und im Irrtum erhält, als all die anderen in ihrer Gesamtheit es tun. Wieviel Leute sieht man, die für ihre Ansicht keinen anderen Grund haben, als die Meinungen, die unter ihren Freunden und unter ihren Standes- oder Parteigenossen angenommen sind oder die in ihrem Lande gelten. Diese oder jene Lehre ist durch die ehrwürdige Vorzeit gebilligt worden, sie kommt mir unter dem Freibrief der früheren Jahrhunderte zu; andere geben sich ihr hin, darum bin ich vor Irrtum geschützt, wenn ich sie annehme. Es wäre ebenso begründet, das Los zu werfen, für welche Meinung man sich entscheiden soll, als sie auf solche Regeln hin zu wählen. Denn abgesehen davon, daß alle Menschen dem Irrtum unterworfen sind, würden wir, glaube ich, wenn wir die geheimen Triebfedern sehen könnten, nach welchen die Gelehrten und Parteihäupter handeln, oft etwas ganz anderes als die reine Liebe zur Wahrheit finden. Zum mindesten gibt es sicherlich keine noch so abgeschmackte Meinung, die nicht auf diesen Grund hin angenommen werden könnte, da es kaum irgendeinen Irrtum gibt, der nicht seine Parteigänger hätte.

Theoph. Man muß indessen zugeben, daß man in vielen Fällen nicht umhin kann, sich der Autorität zu ergeben. St. Augustinus hat ein recht hübsches Buch *de utilitate credendi* geschrieben, das hierüber nachgelesen zu werden verdient[141]): und was die angenommenen Mei-

[141]) Augustinus, De utilitate credendi ad Honoratum, vgl. Band I, S. 47.

nungen angeht, so haben sie etwas Ähnliches für sich, als das, was die Juristen *Präsumption* nennen. Denn wenngleich man nicht verpflichtet ist, ihnen stets ohne Beweis zu folgen, so ist man doch ebensowenig berechtigt, sie im Geiste eines anderen zu zerstören, ohne Beweise für ihr Gegenteil zu haben; denn es ist nicht erlaubt, etwas ohne Grund zu verändern. Man hat viel über das Argument gestritten, das von der großen Zahl der Bekenner einer Ansicht hergenommen ist, seitdem der verstorbene Nicole sein Buch über die Kirche veröffentlicht hat[142]), aber alles, was man aus diesem Argument entnehmen kann, wenn es sich um die Bestätigung eines Beweisgrundes, nicht um die Beglaubigung einer Tatsache handelt, kommt nur auf das, was ich eben bemerkt habe, zurück. Und wie hundert Pferde nicht schneller laufen als ein Pferd, obwohl sie mehr ziehen können, so gilt dasselbe für hundert Menschen, verglichen mit einem; ihr Gang wird nicht richtiger, aber ihre Arbeit wirksamer sein, ihr Urteil wird nicht besser sein, aber sie werden imstande sein, mehr Stoff zu liefern, an dem das Urteil ausgeübt werden kann. Das ist der Sinn des Sprichworts: *plus vident oculi quam oculus* (vier Augen sehen mehr als zwei). Man bemerkt das in den Versammlungen, wo in Wahrheit viele Betrachtungen auf die Bahn gebracht werden, die einem oder zweien vielleicht entgangen wären; man läuft aber Gefahr, indem man auf alle diese Erwägungen hin seine Entscheidung fällt, oft nicht das beste Teil zu ergreifen, wenn nicht gescheite Leute dabei sind, die mit der Durcharbeitung und Abwägung der einzelnen Gründe betraut werden. Darum haben manche urteilsfähige Theologen des römischen Glaubens die Autorität der Kirche, d. h. die Autorität derer, die in ihr an Würde am höchsten stehen und die das größte Ansehen bei der Menge genießen, in der Einsicht, daß sie in Sachen der Vernunft ungewiß sein könne, auf die bloße Bezeugung von Tatsachen, unter dem Namen der Tradition eingeschränkt. Dies war die Meinung Heinrich Holdens, eines Engländers und Lehrers an der Sorbonne, des Verfassers einer „Analyse des Glaubens", worin er gemäß den Prinzipien des Kommoni-

[142]) S. oben Anm. 86 (Buch IV).

toriums von Vincent von Lerina, den Satz aufstellt, daß man in der Kirche keine neuen Entscheidungen geben dürfe, und daß alles, was die im Konzil versammelten Bischöfe tun können, darin bestehe, die Tatsache der in ihren Diözesen allgemein angenommenen Lehre zu bezeugen[143]). Das Prinzip ist ansprechend, solange man bei Allgemeinheiten stehen bleibt, aber wenn man zur Sache kommt, so findet sich, daß verschiedene Länder seit langer Zeit verschiedene Meinungen angenommen haben, ja daß man auch in ein und demselben Lande von Schwarz zu Weiß übergegangen ist — trotz der Arnauldschen Argumente gegen die unmerklichen Veränderungen —; abgesehen davon, daß man sich oft nicht darauf beschränkt hat, eine Meinung zu bezeugen, sondern sein eigenes Urteil eingemischt hat. Auch die Meinung des gelehrten bayerischen Jesuiten Gretser, des Verfassers einer anderen Glaubensanalyse, die von den Theologen seines Ordens approbiert worden ist, geht im Grunde dahin, daß die Kirche über Streitpunkte richten kann, indem sie neue Glaubenssätze schafft, da ihr der Beistand des heiligen Geistes verheißen ist, obwohl man diese Ansicht meistens zu verhüllen trachte und es, namentlich in Frankreich, so hinzustellen suche, als ob die Kirche nur schon aufgestellte Lehren zu erläutern hätte[144]). Aber die Erläuterung selbst muß alsdann in einem schon anerkannten Satz bestehen oder in einem neuen, den man aus der angenommenen Lehre ableiten zu können glaubt. Nimmt man es im ersten Sinne, so widerstreitet dem die Praxis zumeist; nimmt man es im zweiten: was kann der aufgestellte neue Satz anders als ein neuer Glaubensartikel sein? Ich bin indessen nicht der Ansicht, daß man in Religionssachen das Altertum gering schätzen dürfe, und glaube sogar, daß man sagen darf, daß Gott die wirklich ökumenischen Konzilien bisher vor jedem Irrtum, welcher der Heilslehre zuwiderläuft, bewahrt hat. Übrigens ist Parteivorurteil ein wunderliches Ding. Ich habe Leute mit Eifer eine Meinung annehmen sehen, einzig aus dem

---

143) Auf Holdens „Divinae fidei Analysis" (Paris 1652) hat sich Leibniz wiederholt in seinen Reunionsverhandlungen mit Bossuet bezogen: s. Dutens I, 564, 595; über Vincent de Lerins s. ebendas. p. 564 und 582.

144) Über Gretser s. Dutens I, 564.

Grunde, daß sie in ihrem Orden angenommen war, oder auch nur deshalb, weil sie der Meinung eines anderen zuwider war, der einer Religion oder einem Volke, das sie nicht liebten, angehörte, wenngleich die Frage mit der Religion und den nationalen Interessen fast nichts zu tun hatte. Sie wußten vielleicht nicht einmal, daß dies die wahre Quelle ihres Eifers war, aber ich merkte, daß sie auf die erste Nachricht, daß der oder jener dies oder jenes geschrieben habe, in den Bibliotheken herumwühlten und ihren Geist zermarterten, um etwas zur Widerlegung zu finden. So halten es oft auch die, die auf den Universitäten Thesen verteidigen und sich gegen ihre Gegner auszuzeichnen suchen. Was sollen wir aber von den Lehren sagen, die in den symbolischen Büchern einer Partei, selbst unter den Protestanten, vorgeschrieben sind und zu denen man sich oft eidlich verpflichten muß?, ein Eid, von dem manche glauben, daß er bei uns nur die Verpflichtung bedeute, das zu bekennen, was jene Bücher oder Formulare von der heiligen Schrift enthalten, worin wieder andere ihnen widersprechen. In den religiösen Orden der römischen Kirche schreibt man, ohne sich mit den in der Kirche geltenden Lehren zu begnügen, den Lehrern noch engere Schranken vor, wie dies die Sätze bezeugen, die, wenn ich nicht irre, der General der Jesuiten, Claudius Aquaviva, in ihren Schulen zu lehren verbot. Gut wäre es — (um dies im Vorübergehen zu bemerken) —, wenn man eine systematische Sammlung der durch Konzilien, Päpste, Bischöfe, Oberen, Fakultäten entschiedenen und verworfenen Sätze machte, was für die Kirchengeschichte von Nutzen wäre. Man kann zwischen Lehren und Annehmen einer Ansicht unterscheiden. Es gibt auf der ganzen Welt keinen Eid und kein Verbot, das einen Menschen zwingen könnte, bei derselben Ansicht zu bleiben, denn die Überzeugungen sind an sich unwillkürlich; aber er kann und soll sich enthalten, eine Lehre zu lehren, die für gefährlich gilt, wenn er sich nicht in seinem Gewissen hierzu für verbunden hält. In diesem Falle muß er sich aufrichtig erklären und, falls er als Lehrer berufen worden ist, sein Amt niederlegen, immer vorausgesetzt, daß er es tun kann, ohne sich der äußersten Gefahr auszusetzen, in welchem Falle er gezwungen sein könnte, seine Stelle ohne

Aufsehen aufzugeben. Man sieht kaum ein anderes Mittel, die Rechte der Allgemeinheit und des Einzelnen zu vereinen, da die erstere verhindern muß, was sie für schlecht erachtet, und der letztere der von seinem Gewissen geforderten Pflichten sich nicht entschlagen kann.

§ 18. Philal. Dieser Gegensatz zwischen der Allgemeinheit und dem Einzelnen, ja auch zwischen den Meinungen, die die verschiedenen Parteien öffentlich lehren, ist ein unvermeidliches Übel. Aber oft sind auch diese Gegensätze nur scheinbar und bestehen nur in den Formeln. Auch muß ich, um dem menschlichen Geschlechte Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, erklären, daß es nicht so viele im Irrtum verstrickte Leute gibt, als man gewöhnlich annimmt: nicht daß ich glaubte, daß sie die Wahrheit besitzen, sondern weil sie in der Tat über die Lehren, von denen man so viel Aufhebens macht, absolut keine feste Meinung haben und, ohne etwas zu prüfen, ja ohne in ihrem Geiste auch nur die oberflächlichsten Vorstellungen über die betreffende Angelegenheit zu besitzen, entschlossen sind, sich fest zu ihrer Partei zu halten, wie Soldaten, die die von ihnen verteidigte Sache nicht prüfen. Und wenn das Leben eines Menschen zeigt, daß er der Religion nicht aufrichtig ergeben ist, so genügt es ihm, Hand und Zunge zur Behauptung der gemeinsamen Meinung bereit zu halten, um sich denen, welche ihm Unterstützung gewähren können, zu empfehlen.

Theoph. Die Gerechtigkeit, die Sie hier dem menschlichen Geschlechte zuteil werden lassen wollen, fällt nicht zu seinem Lobe aus; denn die Menschen wären eher zu entschuldigen, wenn sie aufrichtig ihren Meinungen folgten, als wenn sie sie aus Interesse erheucheln. Indessen ist in ihrem Tun vielleicht doch mehr Aufrichtigkeit, als Sie anzudeuten scheinen. Denn sie können ohne irgendwelche Erkenntnis des Grundes zu einem impliziten Glauben gekommen sein, indem sie sich ein für allemal und bisweilen blindlings, aber doch häufig ohne Arg dem Urteile anderer unterwarfen, deren Autorität sie einmal anerkannt haben. Allerdings trägt das Interesse, das sie darin finden, zu dieser Unterwerfung bei, aber das hindert nicht, daß sie sich endlich eine Meinung bilden. In der römischen Kirche begnügt man sich fast mit diesem

impliziten Glauben, denn es gibt in ihr vielleicht keinen einzigen offenbarten Glaubenssatz, der als absolut grundlegend angesehen würde und der „*necessitate medii*“ für notwendig gälte, d. h. an den zu glauben eine zur Seligkeit absolut notwendige Bedingung wäre. Sie sind aber alle „*necessitate praecepti*“ notwendig, d. h. vermöge der hier gelehrten Notwendigkeit, der Kirche zu gehorchen, wie man es nennt, und den Sätzen, die sie aufstellt, alle gebührende Aufmerksamkeit zu widmen; alles unter der Strafe der Todsünde. Aber diese Notwendigkeit erheischt nur eine vernünftige Neigung, sich belehren zu lassen und verpflichtet nach den gelehrtesten Kirchenlehrern nicht unbedingt zur Zustimmung. Indessen glaubte selbst der Kardinal Bellarmin[145]), daß nichts besser sei als dieser Kinderglaube, der sich einer geltenden Autorität unterwirft; und er berichtet mit Billigung von der List eines Sterbenden, der den Teufel durch folgenden Zirkelspruch, den man ihn oft wiederholen hörte, verscheuchte:

Ich glaube, was die Kirche glaubt; die Kirche glaubt, was ich glaube.

Kapitel XXI.

Von der Einteilung der Wissenschaften.

§ 1. Philal. So sind wir nun am Ende unseres Weges: alle die Tätigkeiten des Verstandes sind erläutert. Auf die Einzelheiten unserer Erkenntnisse einzugehen ist nicht unsere Absicht. Indessen wird es hier vielleicht angebracht sein, vor dem Schluß eine allgemeine Überschau über sie zu halten, indem wir die Einteilung der Wissenschaften in Betracht ziehen. Alles, was in den Umkreis des menschlichen Verstandes eintreten kann, ist entweder die Natur der Dinge an sich selbst, oder an zweiter Stelle der Mensch in seiner Eigenschaft als handelndes Wesen, das seinem Ziele und insbesondere seiner Glückseligkeit zustrebt, oder es sind drittens die Mittel, die Erkenntnis zu erlangen und mitzuteilen. So wird also die Wissenschaft in drei

---

[145]) Der Kardinal Bellarmin (1542—1621); unter anderm durch seine Beziehungen zu Galilei und durch die Rolle, die er im Prozeß Galileis gespielt hat, bekannt.

Fächer geteilt. § 2. Das erste ist die Physik oder die Naturphilosophie, welche nicht nur die Körper und deren Affektionen, wie Zahl und Gestalt, sondern auch die Geister, ja selbst Gott und die Engel umfaßt. § 4. Das zweite ist die praktische Philosophie oder die Moral, welche die Mittel lehrt, das Gute und Nützliche zu erlangen, und die sich nicht nur die Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch die Ausübung dessen, was recht ist, zum Ziele setzt. § 4. Das dritte endlich ist die Logik oder die Zeichenkunde, denn Logos bedeutet Wort. Wir haben nämlich Zeichen unserer Ideen nötig, um uns einander unsere Gedanken mitzuteilen, wie auch, um sie zu unserem eigenen Gebrauch übersichtlich zu ordnen. Vielleicht hätten wir, wenn man genau und mit aller nur möglichen Sorgfalt bedenken würde, daß diese letztere Art der Wissenschaft sich auf die Ideen und Worte bezieht, eine Logik und Kritik, die von den bisher bekannten verschieden wäre. Diese drei Fächer nun, Physik, Moral und Logik, sind wie drei große, voneinander gänzlich geschiedene und getrennte Gebiete der intellektuellen Welt.

Theoph. Diese Einteilung ist schon bei den Alten berühmt gewesen, denn unter der Logik umfaßten sie, wie auch Sie es tun, noch alles, was sich auf die Worte und den Ausdruck unserer Gedanken bezieht: die *„artes dicendi"*. Indessen enthält dies noch eine Schwierigkeit, denn die Wissenschaft des Schließens, des Urteilens und Erfindens scheint von der Erkenntnis der Wortetymologien und des Sprachgebrauches, der etwas Unbestimmbares und Willkürliches ist, sehr verschieden. Zudem muß man, wenn man die Worte erklären will, bei den Wissenschaften selbst in die Schule gehen, wie dies aus den Wörterbüchern erhellt, und kann auf der anderen Seite die Wissenschaft nicht betreiben, ohne zugleich die Definition der Termini zu geben. Die hauptsächlichste Schwierigkeit aber, welche sich bei dieser Einteilung der Wissenschaften zeigt, ist, daß jeder Teil das Ganze zu verschlingen droht: zunächst werden Moral und Logik in die Physik fallen, wenn man diese so allgemein nimmt, wie eben geschehen ist; denn wenn man von den Geistern, d. h. von den mit Verstand und Willen begabten

Substanzen spricht und diesen Verstand gründlich erörtert, so muß man die ganze Logik mit hineinziehen, und wenn man in der Lehre vom Geiste das, was den Willen betrifft, darlegt, so müßte man hier vom Guten und Bösen, vom Glück und Unglück reden, und es bleibt einem überlassen, diese Lehre so weit auszudehnen, daß sie die gesamte praktische Philosophie in sich faßt. Umgekehrt aber könnte alles, als zu unserem Glück dienend, in die praktische Philosophie hineingezogen werden. Sie wissen, daß man die Theologie mit Recht als eine praktische Wissenschaft betrachtet, und die Jurisprudenz sowohl wie die Medizin sind es nicht weniger, so daß die Lehre von der menschlichen Glückseligkeit oder von unserem Wohl und Wehe, wenn man alle Mittel, die zu dem von der Vernunft vorgesetzten Zwecke dienen, genügend erklären will, all diese Erkenntnisse wird in sich aufnehmen müssen. Auf diese Art hat Zwinger in seiner methodischen Schaubühne des menschlichen Lebens, die Beyerling verunstaltet hat, indem er die alphabetische Anordnung in sie einführte, alle Dinge insgesamt umfaßt[146]). Behandelt man andererseits wieder alle Gegenstände in Wörterbüchern nach alphabetischer Ordnung, so wird die Sprachwissenschaft (welche Sie mit den Alten in die Logik, d. h. in die Lehre von der Rede stellen), sich ihrerseits des Gebietes der beiden anderen bemächtigen. So wären denn also Ihre drei großen Provinzen des Wissens in beständigem Kriege untereinander, weil die eine immer Anspruch auf die Rechte der anderen erhebt. Die Nominalisten haben geglaubt, daß es so viel besondere Wissenschaften als Wahrheiten gebe, die man nachträglich je nach der Anordnung, die man wählt, zu Ganzen vereinigen könne, und andere vergleichen wieder das Ganze unserer Erkenntnisse einem Ozean, der ganz aus einem Stücke ist, und der nur durch willkürliche Linien in ein Atlantisches, Äthiopisches, Indisches Meer eingeteilt wird. Es ist ein gewöhnlicher Fall, daß ein und dieselbe Wahrheit an verschiedene Stellen gestellt werden kann, je nach den Begriffen, die sie enthält, ja sogar je nach den Mittelbegriffen oder

146) S. ob. Anm. 97 (Buch IV); die neue Ausgabe des „Magnum theatrum vitae humanae“ von Beyerlinck ist in Köln 1831 erschienen. (Sch.).

Ursachen, von denen sie abhängt, und je nach den Folgen und Wirkungen, welche sie haben kann. Ein einfaches kategorisches Urteil enthält nur zwei Begriffe, aber ein hypothetisches Urteil kann deren vier enthalten, ohne von den zusammengesetzten Urteilen zu sprechen. Eine merkwürdige Begebenheit kann in die Annalen der allgemeinen Geschichte oder in die besondere Geschichte des Landes, wo sie geschehen, oder endlich in die Lebensgeschichte eines Menschen, der daran beteiligt ist, gesetzt werden. Und gesetzt, es handle sich hierbei um irgendeine schöne moralische Lehre, um irgendeine Kriegslist, um eine Erfindung, die der Bequemlichkeit des menschlichen Lebens oder der Gesundheit dient, so kann die nämliche Geschichte passend bei der Wissenschaft oder der Kunst, welche sie betrifft, angeführt werden, ja man kann sie an zwei Stellen dieser Wissenschaft erwähnen, nämlich in der Geschichte der Wissenschaft, um ihr wirkliches Wachstum zu erzählen, und auch bei den Vorschriften, wenn es sich darum handelt, sie durch Beispiele zu bestätigen oder zu erläutern. Was man z. B. ganz passend im Leben des Kardinals Ximenes erzählt, daß ihn ein maurisches Weib bloß durch Einreibungen von einer fast hoffnungslosen Brustkrankheit heilte, verdient auch in einem System der Medizin, und zwar sowohl im Kapitel vom hektischen Fieber, als auch dort, wo es sich um die medizinische Diät mit Einschluß der körperlichen Übungen handelt, Erwähnung; und diese Bemerkung wird noch dazu dienen, die Ursachen dieser Krankheit besser zu entdecken. Man könnte aber auch in der medizinischen Logik, in der es sich um die Kunst der Entdeckung von Heilmitteln handelt, hiervon sprechen, wie auch in der Geschichte der Medizin, um zu zeigen, wie die Heilmittel zur Kenntnis der Menschen gelangt sind, was sehr häufig mit Hilfe einfacher Empiriker, ja von Charlatans geschehen ist. Beverovicius würde mit seinem hübschen Buche über die antike Medizin, das ganz aus nicht medizinischen Schriftstellern gezogen ist, noch Besseres geleistet haben, wenn er bis zu den modernen Autoren fortgeschritten wäre[147]). Man sieht daraus,

[147]) Leibniz meint die „Idea medicinae veterum" des bekannten holländischen Arztes Beverwyk, dessen mit Cats'schen Versen

daß eine und dieselbe Wahrheit je nach den verschiedenen Beziehungen, in denen sie steht, viele Stellen einnehmen kann. Auch wissen die, die eine Bibliothek ordnen, sehr häufig nicht, wo sie dies oder jenes Buch einreihen sollen, da sie zwischen zwei oder drei gleich passenden Stellen im Ungewissen sind. Sprechen wir aber jetzt nur von den allgemeinen Wissenschaften und lassen wir die besonderen Tatsachen, die Geschichte und die Sprachen, beiseite. Ich finde alsdann zwei Hauptanordnungen aller wissenschaftlichen Wahrheiten, deren jede ihren Vorzug hat und die man miteinander verbinden sollte. Die eine wäre synthetisch und theoretisch, indem sie, wie in der Mathematik, die Wahrheiten nach der Ordnung der Beweise aneinanderreihen würde, so daß jeder Satz hinter diejenigen, von denen er abhängt, zu stehen käme. Die andere Anordnung wäre analytisch und praktisch, indem sie mit dem Zweck, den die Menschen sich setzen, d. h. mit den Gütern, deren oberstes die Glückseligkeit ist, begönne und der Reihe nach die Mittel aufsuchte, welche dazu dienen, diese Güter zu erlangen oder die entgegengesetzten Übel zu vermeiden. Diese beiden Methoden sind in der allgemeinen Enzyklopädie in Gebrauch, wie auch einige sie in den besonderen Wissenschaften angewendet haben: denn selbst die Geometrie, die als Wissenschaft von Euklid synthetisch vorgetragen worden ist, ist von manchen anderen als eine Kunst behandelt worden und könnte auch unter dieser Form, die sogar ihre Entstehung zu erkennen geben würde, demonstrativ behandelt werden, wie wenn jemand sich vornähme, alle Arten ebener Figuren zu messen, und mit den geradlinigen beginnend die Bemerkung machte, daß man sie in Dreiecke teilen kann, daß jedes Dreieck die Hälfte eines Parallelogramms ist, und daß die Parallelogramme auf Rechtecke zurückgeführt werden können, deren Messung leicht ist. Würde man aber die Enzyklopädie nach beiden Prinzipien der Anordnung abfassen, so könnte man, um die Wiederholungen zu vermeiden, sich der Verweisungen bedienen. Mit diesen beiden Anord-

---

und Kupfertafeln verzierte Bücher seiner Zeit viel Aufsehen machten und viel Anklang fanden. Jenes Werk erschien 1627 zu Amsterdam bei Elzevier und öfter (Sch.).

nungen müßte man noch die dritte gemäß den Termini verbinden, die in der Tat nur eine Art von Repertorium bilden würde: sei es, daß dieses systematisch geordnet wäre, indem man die Termini nach gewissen Kategorien, die allen Nationen gemeinsam sind, anordnete, sei es, daß es alphabetisch, gemäß der unter den Gelehrten allgemein angenommenen Sprache, abgefaßt wäre. Ein solches Repertorium würde nötig sein, um alle Sätze, in welche der Terminus auf irgendeine bemerkenswerte Weise eingeht, in ihrer Gesamtheit zu finden, denn nach den beiden früher besprochenen Methoden, vermöge deren die Wahrheiten nach ihrem Ursprung oder ihrem Gebrauch geordnet werden, kommen die Wahrheiten, die ein und denselben Terminus betreffen, nicht nebeneinander zu stehen. So konnte z. B. Euklid, wo er die Zweiteilung eines Winkels lehrt, nicht auch das Mittel hinzufügen, den dritten Teil eines Winkels zu finden; denn er hätte dann von den Kegelschnitten sprechen müssen, von denen man an jener Stelle noch keine Kenntnis nehmen konnte. Das Repertorium hingegen kann und muß die Stellen anzeigen, wo sich die wichtigen Sätze, die ein und denselben Gegenstand betreffen, zusammenfinden. Es fehlt uns noch ein solches Repertorium für die Geometrie, das ein großes Hilfsmittel selbst für die Entdeckung neuer Sätze und für den Fortschritt der Wissenschaft wäre, denn es würde das Gedächtnis unterstützen und uns oft die Mühe sparen, etwas, was schon vollständig gefunden ist, von neuem zu suchen. Von noch größerem Nutzen wären diese Repertorien in den anderen Wissenschaften, wo die Kunst der Schlußfolgerung weniger Macht besitzt, und besonders in der Medizin wären sie von äußerster Wichtigkeit. Aber die Kunst, sie anzufertigen, würde keine geringe sein.

Betrachte ich nun diese drei Anordnungen, so finde ich in ihnen das Merkwürdige, daß sie der alten, von Ihnen erneuerten Einteilung entsprechen, nach der die Wissenschaft oder Philosophie in die theoretische, praktische und diskursive oder auch in Physik, Moral und Logik zerfällt. Denn die synthetische Anordnung entspricht der Theorie, die analytische der Praxis und die Anordnung nach den Termini, wie in den Repertorien,

der Logik: so daß diese alte Einteilung sehr wohl paßt, wenn man sie nur in der Weise versteht, wie ich jene Anordnungen eben erklärt habe, d. h. nicht als verschiedene Wissenschaften, sondern als verschiedene Gruppierungen derselben Wahrheiten, sofern man ihre Wiederholung für angemessen erachtet.

Es gibt ferner auch eine bürgerliche Einteilung der Wissenschaften nach den Fakultäten und Berufen. Man bedient sich ihrer auf den Universitäten und in der Anordnung der Bibliotheken; und Draudius und sein Fortsetzer Lipenius, die uns den umfangreichsten, wenn auch nicht besten Bücherkatalog hinterlassen haben, haben sich, statt der streng systematischen Methode der Gesnerschen Pandekten zu folgen, damit begnügt, ähnlich wie die Buchhändler, die Einteilung nach Gegenständen, gemäß den sogenannten vier Fakultäten, der Theologie, der Jurisprudenz, der Medizin und der Philosophie zu benutzen. Innerhalb jeder Fakultät werden sodann die Titel nach der alphabetischen Ordnung der wichtigsten Termini, die in der Aufschrift der Bücher vorkommen, geordnet[148]), was für die Verfasser jenes Repertoriums eine Erleichterung war, weil sie es auf diese Weise nicht nötig hatten, das Buch selbst zu sehen oder seinen Inhalt zu verstehen, anderen aber ist damit nicht geholfen, wenn man nicht wenigstens Rückweisungen der Titel auf andere von ähnlicher Bedeutung gibt. Denn abgesehen von einer Menge von Fehlern, die sie hierbei begangen haben, wird oft ein und dieselbe Sache mit verschiedenen Namen bezeichnet: wie z. B. *observationes juris, miscellanea, conjectanea, electa, semestria, probabilia, benedicta* und eine Menge ähnlicher Aufschriften vorkommen; alle solche juristischen Bücher aber bezeichnen nur vermischte Gegenstände aus dem römischen Recht. Darum ist die systematische Anordnung der Gegen-

[148]) Draudius, Bibliotheca classica sive catalogus officinalis, in quo singuli singularum facultatum ac professionum libri secundum artes et ordine alphabetico recensentur (zuerst Frankf. a. M. 1611). — M. Lipenius hat eine „Bibliotheca realis juridica" zuerst 1679 in Frankfurt a. M. erscheinen lassen, eine bibliotheca realis medica 1679, dgl. philosophica 1682 u. endlich theologica 1685. Gesners Pandectae sive partitionum universalium libri XXI sind in Zürich 1548 erschienen (Sch.).

stände ohne Zweifel die beste, und man kann ihr sehr ausführliche alphabetische Sach- und Namenregister hinzufügen. Auch die bürgerliche allgemein angenommene Einteilung nach den vier Fakultäten ist nicht zu verachten. Die Theologie handelt von der ewigen Glückseligkeit und von allem, was sich auf sie bezieht, soweit es von der Seele und dem Gewissen abhängt; sie ist gleichsam eine Jurisprudenz, die das betrifft, wovon man sagt, daß es vor das *Forum internum* gehört und geht auf die Substanzen und die unsichtbaren Intelligenzen. Den Gegenstand der Jurisprudenz bilden die Verwaltung und die Gesetze, deren Zweck das Glück der Menschen bildet, sofern man durch äußere sinnliche Mittel dazu beitragen kann, vorzüglich aber geht sie auf das, was von der Natur des Geistes abhängig ist, während sie auf die körperlichen Dinge deren Natur sie voraussetzt, um sie als Mittel zu brauchen, nicht sehr im einzelnen eingeht. So läßt sie von Anfang an einen wichtigen Punkt, nämlich die Gesundheit, Kraft und Vollkommenheit des menschlichen Körpers unerledigt, und die Sorge hierfür wird der Fakultät der Medizin zugewiesen. Einige haben mit einem gewissen Recht geglaubt, daß man den übrigen Fakultäten eine ökonomische Fakultät hinzufügen könnte, welche die mathematischen und mechanischen Künste und all das, was den Unterhalt der Menschen und die Bequemlichkeit des Lebens im einzelnen angeht, umfassen würde, worin auch der Ackerbau und die Baukunst mit inbegriffen sein würden. Indessen überläßt man alles, was nicht in den drei sogenannten höheren Fakultäten enthalten ist, der philosophischen Fakultät: doch hat man dies schlecht genug gemacht, da man hierbei den Mitgliedern dieser vierten Fakultät nicht die Mittel gegeben hat, sich durch die Praxis zu vervollkommnen, wie die Lehrer der übrigen Fakultäten es tun können. Man betrachtet also die philosophische Fakultät nur als eine Einführung in die übrigen Wissenschaften — mit Ausnahme vielleicht der Mathematik — und will daher, daß die Jugend hier die Geschichte, die Künste der Rede und einige Anfangsgründe der natürlichen, von göttlichen und menschlichen Satzungen unabhängigen, Theologie und Juris-

prudenz lerne; unter dem Titel der Metaphysik oder Pneumatik, der Moral und Politik, wozu noch ein wenig Physik zum Gebrauch der jungen Mediziner kommt. Dies ist also die bürgerliche Einteilung der Wissenschaften, gemäß den Korporationen und Berufsarten der Gelehrten, die sie lehren — ohne von den Berufen derer zu sprechen, die in anderer Weise, als durch ihre Reden und Abhandlungen, für das öffentliche Wohl arbeiten und die, wenn die Maßnahmen des Wissens richtig getroffen würden, von den wahren Gelehrten geleitet werden müßten. Selbst in den edleren Handwerken hat sich das theoretische Wissen mit der Ausübung sehr gut vereinigen lassen und beides könnte noch mehr als bisher vereinigt werden. In der Tat findet sich eine derartige Vereinigung in der Medizin (nicht nur bei den Alten, bei denen die Ärzte zugleich Chirurgen und Apotheker waren), sondern auch heute noch, vor allen bei den chemischen Ärzten. Dieses Bündnis zwischen Theorie und Praxis läßt sich ferner in der Kriegskunst beobachten, sowie bei den Lehrern der sogenannten Exerzitien, wie auch bei den Malern, Bildhauern und Musikern und anderen Arten von „Virtuosen". Wenn die Prinzipien aller dieser Berufsarten und Künste, ja auch die der Handwerke, bei den Philosophen oder in irgendeiner anderen Fakultät von Gelehrten, sei sie, welche sie wolle, praktisch gelehrt würden, so wären diese Gelehrten in Wahrheit die Lehrer des menschlichen Geschlechtes. Man müßte jedoch in vielen Punkten den gegenwärtigen Zustand der Literatur und Jugenderziehung und folglich der Staatsverwaltung verändern. Erwäge ich indes, welche Fortschritte die Menschen seit einem oder zwei Jahrhunderten in der Erkenntnis gemacht haben, und wie leicht es ihnen wäre, unvergleichlich weiter zu kommen, und ihr Glück zu vermehren, so verzweifle ich nicht daran, daß man in einer ruhigeren Zeit unter irgendeinem großen Fürsten, den Gott zum Besten des menschlichen Geschlechtes erstehen lassen kann, zu einer bedeutenden Verbesserung gelange.

Namen- und Sachregister

